هاني فرحات

الثلاثي العاملي في عصر النهضة

الشيخ أحمد رضا

الشيخ سليمان ضاهر

محمد جابر آل صفا

قام بتصويره مشكورا الأستاذ محمد خليل من بلدة معركة الجنوبية

هاني فرحات

الثلاثي العاملي في عصر النهضة

الشيخ أحمد رضا

الشيخ سليمان ضاهر

محمد جابر آل صفا

الدار العالمية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة
١٤٠١هـ - ١٩٨١م

مقدمة

عندما سألني الأستاذ هاني فرحات رأيي في موضوع يعده للحصول على شهادة الماجستير في الفلسفة، بادرت في الحال إلى القول بأن أفضل موضوع يطرقه هو الحديث عن ثلاثة رجال عامليين، لم تؤدهم الأجيال العاملية بعض حقهم، ولم ينتبه الناس لهم التنبه الذي يوضح حقائقهم ويبرز طرائقهم وما كان لهم في عصرهم من جهد في مسيرة الفكر العربي الحديث.

هؤلاء الرجال الثلاثة هم الذين ضمتهم بلدة واحدة فعاشوا فيها كواكب مشرقة تفيض على ما حولها نوراً وخيراً. اعني بهم الشيخ احمد رضا والشيخ سليمان ضاهر ومحمد جابر الذين كانت بلدة «النبطية» بهم منتدى علمياً أدبياً زاخراً بالمعرفة والوطنية والمروءة حافلاً بضروب من الشعر والنثر والتاريخ والفقه، يقتبس منه المقتبسون، ويعشى إلى ضوئه السارون.

ولشد ما تطلعت إلى من يعكف من شبابنا على استقصاء أحوالهم، يتتبع أدوارهم، وتلقف آثارهم احياء ولتاريخ تلك الفترة التي عاشها أولئك الثلاثة كأكرم ما يعيش الرجال عطاء متصلاً وبذلاً لا ينقطع.

وقد شاء الله أن يخص كل واحد منهم بموهبة تميزه عن رفيقه لتكمل بذلك فائدتهم، وتعم أياديهم.

فكان الشيخ أحمد رضا لغويا والشيخ سليمان ضاهر شاعرا ومحمد جابر مؤرخاً فعكف كل واحد منهم على ما تميز به وما اختاره الله له، فأخرج الأول كتابه «متن اللغة» ونظم الثاني ديواناً شعرياً لم يقيض الله له من ينشره وكتب الثالث تاريخ جبل عامل.

وإنها والله لحسرة في النفس ما بعدها حسرة أن يضيع شعر الشيخ سليمان ضاهر فلا يقدر له ناشر يخرجه إلى النور وأن تظل تلك القصائد الفريدة حبيسة المطامير سجينة الأوراق، لا تستطيع الإنطلاق في الميادين التي تستحقها.

ولقد كان للأستاذ هاني فرحات فضل المبادرة إلى تحقيق الأمنية التي طالما جاشت في نفسي، في أن يدرس هؤلاء الثلاثة دراسة موضوعية حديثة فإذا هو يعكف على آثارهم ودراسة حياتهم، فكانت هذه الرسالة التي يستحق الأستاذ هاني عليها التهنئة لأمرين إثنين: أولهما: الموضوع الذي كتب فيه، والثاني: الإجادة التي أحرزها فيما كتب. فقد استقصى ما أمكنه الإستقصاء وتتبع ما استطاع التتبع، فتراه وهو يتحدث عن موطن الثلاثة (جبل عامل) يتحفك بدراسة تريك الجبل بواقعه وتاريخه وأصوله. ثم وهو يتحدث عن كل واحد منهم يطنب حيث يجب الإطناب، فيتحدث عنهم في حياتهم ثم في كفاحهم للتسلط التركي ثم للتسلط الفرنسي وما عانوه في ذلك من سجن طوراً ومن ترويع واضطهاد طوراً آخر. ثم عن إتجاهاتهم الفكرية والأدبية والسياسية باسطاً ذلك كله بلغة سهلة صحيحة، حيث ينتهي بك إلى النتائج السليمة التي تضع هؤلاء الثلاثة في موضعهم الذي يجب أن يوضعوا فيه من الصدارة في النهضة العربية الحديثة عامة وفي نهضة جبل عامل خاصة.

وإنني إذ أحيي الأستاذ هاني على ما كتب وأنتج، وأشكره على ما أبان وأوضح، لا دعوة إلى أن يواصل خدمة وطنه بإحياء آثار رجاله الذين كافحوا في مختلف ميادين الكفاح. كما أدعو شبابنا بعامة إلى أن

ينظروا إلى أرضهم الصغيرة (جبل عامل) النظرة الجديدة بهم وبه من حيث الغوص على تاريخه الأدبي والفكري والعلمي، والخروج بغوالي الدرر التي طال التعتيم عليها، وحان لها أن تتلألأ في نور الحقيقة على أيديهم.

حسن محسن الأمين

٢٠ / ٧ / ١٩٨١

تمهيد

جبل عامل، تلك البقعة الصغيرة من لبنان، كان عبر التاريخ الوسيط والحديث جزءاً لا يتجزأ من العالم العربي، عانى سكانه ما عانته بقية الشعوب العربية من ظلم واضطهاد خلال عهود الصليبيين والمماليك والعثمانيين، كما وقع تحت الانتداب الأجنبي إثر انتهاء الحرب الكونية الأولى واندحار الدولة العثمانية.

شارك جبل عامل خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية هذا القرن، الأقطار العربية في الدفاع عن الهوية العربية أمام حملات التتريك، فاشترك في مؤتمر باريس المنعقد عام ١٩١٣ للتأكيد على حقوق العرب السياسية، كما أكد مفكروه على ضرورة الإصلاح في المملكة العثمانية على قاعدة اللامركزية.

وفي عام ١٩١٥ دفع جبل عامل ضريبة الدم، فسيق عدد من أبنائه المطالبين بالحرية والاستقلال للمحاكمة في الديوان العرفي في عاليه مع نخبة من الشبان العرب.

وفي عام ١٩١٨ ثار العامليون على القوات الفرنسية، وأعلنوا رغبتهم في الانضمام للحكومة العربية في الشام التي أسسها الأمير فيصل، ورفعوا الرايات العربية في أنحاء جبل عامل، خاصة في النبطية حيث عاش الثلاثة موضوع البحث.

وفي عام ١٩٢٠ إنطلقت أول ثورة عربية على الفرنسيين من هذا الجبل الأشم، وكان همّ العامليين في نواحي النبطية ومرجعيون والحولة الدفاع عن وحدة البلاد السورية، ورفع الراية العربية بدلاً من الراية الفرنسية، فاشترك نفر منهم في المؤتمر السوري العام المنعقد عام ١٩٢٠، والداعي إلى استقلال سورية التام في حدودها الطبيعية. كما ساهم فريق منهم في مؤتمر أبناء الساحل المنعقد في دمشق عام ١٩٢٨، حيث أيد العامليون ميثاق البلاد القومي، وطلبوا من الجمعية التأسيسية تحقيق وحدة البلاد السورية. بالإضافة إلى اشتراكهم في المؤتمر الاسلامي العام المنعقد في القدس عام ١٩٣١، ومؤتمر بلودان المنعقد عام ١٩٣٧، ومؤتمر بيت مري الثقافي، الذي دعت إليه جامعة الدول العربية وذلك عام ١٩٤٧.

جبل عامل، الذي أغفل تاريخه السياسي والفكري، ما كان ليهادن الاستعمار، ولم يرض عن الوحدة والحرية والاستقلال بديلاً. فقد تناوبت صروف الدهر وأهواله عليه، فلم تنل من شموخه بل زادت قممه صلابة ومنعة وكبرياء.

جبل عامل، تلك الأرض البكر. فبالرغم من الدراسات الكثيرة التي أوضحت بعضاً من معالمه الدينية والتاريخية والأدبية، وساهمت إلى حد بعيد في تسليط الأضواء على حلقات مهمة من سلسلة العطاء العاملي الخصب عبر السنين، فمايزال هناك الكثير من الحلقات السياسية والاجتماعية والتربوية يكتنفها الضياع ويلفها النسيان، وهي اليوم بأمسّ الحاجة إلى من يكشف عنها وينفض غبارها، حتى تبرز سلسلة العطاء العاملي واضحة دون أدنى شوب.

أهم الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا البحث:

١-حب الكشف عن أهم الحلقات الضائعة من سلسلة العطاء العاملي.

٢-الكشف عن أهم الآراء التي نادى بها العامليون، خاصة الآراء السياسية والاجتماعية والتربوية، وبيان مواقفهم ومدى مساهمتهم النظرية

والعملية في القضايا الأساسية والمصيرية التي واجهت الكثير من المفكرين العرب في عصر النهضة.

أما أسباب اختياري لدراسة آثار الشيخين أحمد رضا وسليمان ضاهر، ومحمد جابر آل صفا دون سواهم من العامليين فترجع إلى:

١ ـ مساهمة هذا الثالوث الواعي في تشكيل أول نواة ثقافية في جبل عامل، واشتراكهم الفعلي في تأسيس المحافل الأدبية والسياسية والاجتماعية. ومواكبتهم لأهم الأحداث الجسام التي مر بها العالم العربي في بداية هذا القرن.

٢ ـ وحدة الرأي والتجانس التام في اتخاذ المواقف المشتركة تجاه الحكم العثماني، واشتراكهم في الجمعيات الداعية إلى الإصلاح، الأمر الذي أدى إلى سوقهم مع نخبة من أحرار العرب، إلى الديوان العرفي في عاليه عام ١٩١٥.

٣ ـ نضالهم المشترك ضد الفرنسيين عام ١٩٢٠، ورفضهم للانتداب الفرنسي، ومطالبتهم بالانضمام للوحدة السورية، واشتراكهم في كل المؤتمرات الداعية إلى وحدة البلاد السورية ضمن حدودها الطبيعية.

٤ ـ وفرة المواد والمؤلفات التي خلفها الثلاثة موضوع الرسالة، وكثرة المقالات المنشورة في بطون الصحف والمجلات، كالعرفان والمقتطف.

أما المنهج الذي اتبعته في هذا البحث، فهو الآتي:

قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة ابواب وخاتمة وملحق. في المقدمة، تحدثت بإيجاز عن العطاء العاملي المنسي، وذكرت أسباب اختياري لهذه الدراسة موضوعاً لبحثي، فضلاً عن ذكر الأسباب التي دفعتني لاختيار الثلاثة المذكورين دون غيرهم من العامليين.

أما **الباب الأول**، فقد قسمته إلى فصلين: في الفصل الأول تحدثت عن أصل تسمية جبل عامل بهذا الإسم، كما بينت حدوده وعلاقته بالعروبة، كما أفردت صفحات لبيان تاريخه العلمي.

والفصل الثاني، تحدثت فيه عن جبل عامل من عام ١٥١٦ حتى عام ١٩٤٣، وبينت فيه حالة الجبل العامة أثناء أدوار الحكم التركي، بالإضافة إلى حالته أثناء الانتداب الفرنسي، وقد توخيت من هذا العرض التاريخي إعطاء صورة حقيقية عن البيئة التي عاش فيها الثلاثي موضوع الرسالة.

الباب الثاني، والذي خصصته للحديث عن الشيخ أحمد رضا، قسمته إلى خمسة فصول هي:

في الفصل الأول تحدثت عن الشيخ أحمد رضا. نسبه، مولده، نشأته الدراسية، مؤلفاته، وفاته ومواقفه السياسية.

تحدثت في الفصل الثاني عن فكر الشيخ أحمد رضا الاصلاحي وعن أهم آرائه في التجديد الديني.

الفصل الثالث، تحدثت فيه عن فكر الشيخ أحمد رضا السياسي، خصوصاً مفهومه للحرية والعصبية والأمة والنظام والرئاسة والشورى والحكومات.

الفصل الرابع، تحدثت فيه عن فكر الشيخ أحمد رضا الاجتماعي والأخلاقي، حيث بينت آراء الشيخ في الأخلاق والقتل، وتربية النساء، كما تحدثت في هذا الفصل عن شعر الشيخ أحمد رضا الاجتماعي والأخلاقي.

في الفصل الخامس تحدثت عن آراء للشيخ أحمد رضا التربوية والتعليمية، بالاضافة إلى الحديث عن معجم متن اللغة:

الباب الثالث، تحدثت فيه عن الشيخ سليمان ضاهر، وقد قسمته إلى أربعة فصول هي:

الفصل الأول: تحدثت فيه عن حياة الشيخ سليمان ضاهر ونشأته

الدراسية والسياسية، بالاضافة إلى ذكر مؤلفاته وتاريخ وفاته، ومواقفه السياسية من الأتراك والفرنسيين ومن القضية الفلسطينية.

الفصل الثاني: تحدثت فيه عن فكر الشيخ سليمان ضاهر السياسي، وقد بينت في هذا الفصل مفهوم الشيخ سليمان للسياسة والعدل والاستبداد والحرية والأمة والرئاسة والرؤساء.

الفصل الثالث: خصصته لدراسة فكر الشيخ سليمان ضاهر الاجتماعي والاخلاقي، حيث بينت رأي الشيخ في الأمم وآفاتها، وفي الأنانية والغيرية وأثرهما في المجتمع الانساني، وفي الحشيشة ومضارها، وفي الفضيلة والرذيلة.

الفصل الرابع: تحدثت فيه عن فكر الشيخ سليمان ضاهر التربوي، وقد بينت رأي الشيخ في الانسان ومراحل حياته، وفي التربية الدينية، وفي اللغة العربية.

الباب الرابع: تحدثت فيه عن محمد جابر آل صفا العاملي، وقد قسمت هذا الباب إلى فصلين:

في الفصل الأول تحدثت عن حياة محمد جابر ونشأته ومؤلفاته ومواقفة السياسية.

وفي الفصل الثاني تحدثت عن كتابات محمد جابر السياسية والاجتماعية والتربوية رغم ندرتها.

أما الخاتمة، فقد بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من دراستي للفكر العاملي.

أما الملحق فقد أوردت فيه وثيقة سياسية لم تنشر من قبل، وهي بعنوان «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه»؛ كان قد وضعها محمد جابر أثناء محاكمته ومجموعة من رفاقه في الديوان العرفي في عاليه عام ١٩١٥. وهي عبارة عن نقل أمين وتصوير دقيق لسير ووقائع المحاكمات التي جرت

يومذاك، وقيمة هذه الوثيقة أنها تبرز تفاصيل وجزئيات مهمة عن رجال تلك الحقبة المهمة من تاريخنا.

ولا بد هنا من أن أتوجه بجزيل الشكر وعميق الامتنان للذين ساهموا بجهودهم أو بمشورتهم في هذا البحث، وأخص بالذكر:

- الدكتور معن زيادة، رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية، لما لقيت منه من تشجيع واهتمام أثناء إشرافه على هذا البحث.

كما أتوجه بالشكر الخالص للسيد حسن محسن الأمين، صاحب الموسوعة الشيعية الإسلامية، الذي ساهم في رسم الخطوط العريضة لهذا البحث.

أخيراً، وبالرغم من تبعثر المادة وتشتتها في بطون الصحف والمجلات، أرجو أن أكون قد وفقت في إظهار ما نشدته، آملاً أن يكون سهمي قد أصاب الهدف، وليس الباب، لأنه وما من أحد يخطىء الباب.

والله ولي التوفيق

بيروت في ١٩٧٩/٤/٢٣
هاني فرحات

الباب الأول

الاطار التاريخي لجبل عامل

الفصل الأول: جبل عامل في التاريخ.

الفصل الثاني: جبل عامل من عام ١٥١٦ حتى عام ١٩٤٣.

الفصل الأول

جبل عامل في التاريخ

أصل التسمية

جبل عاملة أو جبل عامل نسبة إلى قبيلة عاملة القحطانية التي خرجت إلى الشام عند سيل العرم، ونزلت بالقرب من دمشق في جبل هناك يعرف بجبل عاملة[١].

كان نزول قبيلة عاملة في الجنوب من لبنان كنزول أخواتها من القبائل اليمانية المنسوبة لكهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان في مواطن من شبه الجزيرة العربية، فتديرت عاملة هذه البقعة من الديار الشامية، كما تديرت غسان أرباض دمشق وحوران وأرض مؤاب من شرق الأردن ولخم والحيرة والأوس والخزرج وغيرها[٢].

ويذكر اليعقوبي: «إن كندة وقيس وكنانة ولخم وجذام وعاملة، أقامت في نواحي فلسطين وفي غربي الشام»[٣].

---

(١) أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل: المختصر في تاريخ البشر، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦، الجزء الأول، ص ١٣١.
- الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، بيروت ١٩٥٥، الجزء الثامن، ص ٣٥١.
- القلقشندي: صبح الأعشى، القاهرة ١٩١٤، ج ١، ص ٣٦.

(٢) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٣١، ص ٣٦.

(٣) اليعقوبي: نقلاً عن كتاب محمد علي مكي «لبنان من الفتح العربي حتى الفتح العثماني» دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧، ص ١٤.

أطلق هذا الاسم، أي جبل عاملة أو جبل عامل، على هذه البقعة في الكتب القديمة أو في الدور الأول، وأطلق عليها إسم بلاد بشارة في الكتب الحديثة، ودعيت بجبل الخليل وجبل الجليل فيما سبق، كما ورد في تاريخ الكامل لابن الأثير وتاريخ أبي الفدا واليعقوبي ومعجم البلدان لياقوت الحموي[1] وغيرهم.

لقد عرفت هذه البلاد في الزمن الأخير باسم بلاد بشارة، منذ أن دخلت بلاد الشام في حوزة الترك العثمانيين، وقيل لها بلاد «المتاولة» منذ أطلق هذا اللقب على شيعة هذه الديار، وهو لقب حديث لا يتجاوز القرن الثاني عشر للهجرة[2].

يعرف القسم الجنوبي من جبل عامل باسم بلاد بشارة نسبة إلى عائلة إقطاعية تولت المنطقة مدة طويلة من الزمن، حتى مطلع القرن السادس عشر، وعائلة بشارة هذه ليست واضحة الأصل، ويظن أنها عائلة الأمير حسام الدين بشارة، الذي حارب مع صلاح الدين في القرن الثاني عشر[3]، وكان من أكابر أمراء الدولة آنذاك، ومما تتناقله الألسن في جبل عامل ونص عليه بعض الباحثين أن قرية «زبقين» من أعمال صور، كانت مركز إمارته حيث الآثار الضخمة فيها تدل على ذلك[4].

بدأ ظهور نفوذ عائلة ابن بشارة بعد فشل حركة الشهيد الأول محمد ابن مكي، زعيم الشيعة في جزين. وتذكر أخبار سنتي ٨١٠ و ٨١١ هـ (١٤٠٥ م) إن أولاد ابن بشارة... كان لهم دور في النزاع المحلي بين الأمراء المماليك[5].

---

(1) جابر، محمد: تاريخ جبل عامل، دار متن اللغة، بيروت ١٩٦٣، ص ٢٤.
(2) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣١، ص ٢١٩.
(3) مكي، محمد علي: لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، ص ٢٦٨.
(4) جابر، محمد: تاريخ جبل عامل، ص ٤٨.
(5) مكي، محمد علي: ص ٢٦١.

تمكن ابن بشارة من أن يصل إلى درجة إقطاعية كبيرة، وهي مقدم العشير بالبلاد الشامية، وتذكر أخبار سنة ٨٥٥ هـ (١٤٥٠ م) «إن زهاء ٢٠ مركباً للفرنج طرقوا صور، ونهبوا من بها، فأدركهم ابن بشارة مقدم العشير بالبلاد الشامية، وقاتلهم قتالاً شديداً حتى أزاحهم من البلد، بعد أن قتل من الفريقين جماعة وأمسك من الفرنج جماعة وقطع رؤوسهم»[1].

إنتهى دور عائلة بشارة الاقطاعية الشيعية مع الفتح العثماني نهاية غامضة بالرغم من بقاء إسم العائلة إسماً للمنطقة الواقعة جنوبي نهر الليطاني في الجنوب[2]، غير أن «المقول أن محمد بن هزاع الوائلي القحطاني من رؤساء عشيرة عنزه، كان معاصراً للأمير بشارة أو لأحد أعقابه وصهراً لهم، وإليه انتقلت الإمارة في جبل عامل بعد انقراض سلالة الأمير بشارة... وابن هزاع هذا هو الجد الأول لآل علي الصغير»[3]، قدم من بادية نجد في عصر السلطان صلاح الدين الأيوبي بجيش من أعراب قبائله إلى ديار بني عاملة وفيها حل، وإليه انتقلت الإمارة في جبل عامل، ومن هذا الأمير انتقلت البلاد إلى وائل «أسرة آل علي الصغير» حيث استلمت إمارة الجبل قبل دخول سوريا تحت الراية التركية العثمانية[4].

حدود جبال عاملة أو جبل عامل:

يحتضنه من الغرب البحر المتوسط، ومن الشرق وادي الأردن، وهو ما بين الأولى شمالي صيدا، ومنتهى حدود فلسطين الشمالية جنوباً[5].

يقسم الجبل إلى قسمين: بلاد بشارة الجنوبية، وهي لاتزال تحمل

---

(1) علي، محمد كرد: خطط الشام، دمشق ١٩٢٥ - ١٩٢٨، ج ٢، ص ١٩٩.
(2) مكي، محمد علي: ص ٢٦٩.
(3) جابر، محمد: ص ٢٨.
(4) نفسه، ص ٣٦.
(5) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٣١، ص ٣٦.
- رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣١، ص ٢١٨.
- تاريخ جبل عامل: ص ٢٤.

هذا الاسم حتى اليوم، وبلاد بشارة الشماليه (وهي المعروفة ببلاد الشقيف)، والحد الفاصل بينهما هو مجرى الليطاني الذي يصب شمالي صور، ويعرف هناك بنهر القاسمية[1]، وبعبارة أدق وأوضح، ان بلاد الشقيف والتي هي القسم الشمالي من جبل عامل محصورة بين نهري القاسمية والأولي أو نهر الفراديس قديماً، والقسم الجنوبي يبدأ من نهر القاسمية جنوباً حتى حدود فلسطين الشمالية عند مصب نهر القرن بالقرب من طير شيحا[2].

تتصل جبال بني عاملة بالجولان، ولا يفصلها عنه سوى عرض مرج الحولة، وهو حوالي الميل الواحد[3]، كما أن الجبل المذكور مشرف على طبريا إلى نحو البحر.

وفي هجاء بعضهم لعدي بن الرقاع العاملي ما يدل على جهة ديار عاملة في أرض الشام[4] إذ يقول:

ولسنا نبالي نأي عاملة التي أجدّ بها عن أرض بصرى انحدارها

أي التي أسرع انحدارها بها عن أرض بصرى، وجبال عاملة منحدرة عن أرض بصرى إلى الغرب حتى شاطىء البحر.

يبلغ متوسط طول هذا الجبل من الجنوب إلى الشمال نحواً من ثمانين كلم، ومتوسط عرضه ٤٠ كلم، فيكون مربع المساحة نحواً من ثلاثة آلاف ومائتي كلم مربع[5]، وعدد سكانه ماية وخمسون ألف نسمة يدينون بالاسلام على مذهب الشيعة الامامية، بينهم قسم قليل من المسلمين السنيين في الثغور، وقسم من النصارى في الداخل[6].

(١) نفسه،
(٢) نفسه،
(٣) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣١، ص ٢٨
(٤) المصدر السابق، ص ٢١٩
(٥) نفسه، ص ٢٢١.
(٦) تاريخ جبل عامل، ص ٢٤. عدد السكان المذكور، هو بتاريخ وضع المؤلف لكتابه أي في أواخر عام ١٩٤٢.

جبل عامل وعلاقته بالعروبة:

تدبرت قبيلة عاملة العربية اليمانية هذه الرقعة من الأرض قبل ظهور الاسلام، كنزول اخوانها في الديار الشامية، ومن ذلك يتبين أن هذه الرقعة قديمة بعروبتها وأنها سبقت ظهور الاسلام الذي وحّد بدعوته الأجزاء العربية المتفرقة في طول الجزيرة وعرضها، كما وحد عقائدها في تعاليمه، فانتظم بالوحدتين شملها الديني والاجتماعي، وانتظم جبل عامل الوحدتين بسلسلة الطرفين فكان فيهما كلتاهما عريقاً وبهما حقيقياً[1].

جبل عامل إذاً، سكانه عرب بنسبهم ولغتهم وعاداتهم، متحدرون من عاملة بن سبأ بن يشجب بن قحطان، وهي قبيلة هاجرت من اليمن إلى أطراف الشام قبل الميلاد بثلاثماية سنة على وجه التقريب، بعد حادثة سيل العرم وانهيار سد مأرب، وضياع مملكة سبأ المعروفة في التاريخ[2].

غير إن هذا القول بعروبة جبل عامل، وبتحدر سكانه من عاملة القبيلة اليمانية العربية، لا يثبت القول بصفاء الدم ووحدة العرق، بدليل أن جبل عامل كان عرضة لهجرات عربية، ونزوح جماهير أجنبية إليه خلال العصور القديمة الغابرة، «فمن الصعب جداً أن نقف في الحاضر على شعب حقق لنفسه صفاء الدم ووحدة العرق»[3].

جبل عامل وصفحة من تاريخه العلمي:

يحمل جبل عامل في تاريخه الحضاري «فكراً في جميع حقول المعرفة الانسانية، لا تباريه ولا تجاريه في حجم هذا الفكر والانجاز أية بقعة أخرى في لبنان أو في العالم العربي... هو معدن العلماء والمفكرين

(١) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٣١، ص ٣٦.
(٢) تاريخ جبل عامل، ص ٢٥.
(٣) الأمين، السيد محسن: خطط جبل عامل، مطبعة الأنصاف، بيروت د. ت.، الجزء الأول، ص ٥٨.
-الزين، علي: مع التاريخ العاملي، مطبعة العرفان، صيدا ١٩٥٤، ص ٤٣.

والمصلحين والفلاسفة والأدباء والصالحين منذ كان وإلى الآن»[1].

لجبل عامل سالف مجيد في العلم، وسلف صالح في عالم التصنيف والتأليف، كان لهم في أطراف البلاد العاملية معاهد علمية يتخرج منها العلماء ويتوافد عليها الطلاب من كل فج عميق، ويرد مناهلها ظمآء المعرفة من كل مرمى سحيق[2].

كان في هذه الرقعة الضيقة في عصور متقاربة من مدارس العلم ما يربو على العقود، وكان فيها ما هو أشبه بالكليات من حيث النظام، ومن حيث تعميم الدروس كمدرسة «ميس الجبل» التي كان يديرها الشيخ علي عبد العال الميسي المتوفى عام ٩٣٣ هـ (١٥٢٦ م)، والتي كان طلابها يربون على ثلاثمائة طالب من جبل عامل، ومن العراق والعجم، ومن أطراف سوريا من الامامية[3]، وكان يدرس فيها الفقه والأصول والحكمة الإشراقية والكلام والتوحيد والمنطق والفلسفة القديمة، عدا العلوم العربية كالنحو والصرف والبيان واللغة[4]، وقرأ فيها كثير من العلماء، منهم العلامة الملقب بالشهيد الثاني، المتوفى عام ١٥٥٨م[5] والذي ألف ستين كتاباً بين مختصر ومطول، أكبرها «المسالك في الفقه»، وشرح جل كتب الشهيد الأول[6] وأكبرها «اللمعة الدمشقية».

لم تقتصر المدارس على مدرسة ميس الجبل المذكورة فحسب، بل تعداها الأمر إلى إنشاء مدارس عديدة، كمدرسة جزين وهي الأقدم عهداً

(١) شمس الدين، محمد مهدي، جريدة السفير، عدد ١٧٢١.
(٢) ضاهر سليمان؛ جريدة جبل عامل، العددان الأول والثاني.
(٣) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٤، ص ١٧.
(٤) تاريخ جبل عامل، ص ٢٣٢.
(٥) العرفان، مجلد ٢٧، ص ٤٦٣، وهو الأمام زين الدين بن تقي بن صالح العاملي الجبعي (٩١١ - ٩٦٦هـ).
(٦) الشهيد الأول هو العلامة محمد بن مكي الجزيني، ولد عام ١٣٣٤م وتوفي عام ١٣٨٤، وهو مؤسس المدرسة الأولى في جزين، وهو من أشهر علماء الامامية على الإطلاق، قبض عليه زمن السلطان برقوق ثم قتل وصلب وأحرقت جثته عام ١٣٨٤، فأطلق عليه إسم الشهيد الأول، لأنه أول عالم قتل في سبيل الدين والعلم في جبل عامل.

من مدرسة ميس المذكورة، بالإضافة إلى مدارس جبع وعيناثا وحنوية وبنت جبيل والنبطية الحديثة والحميدية في النبطية أيضاً (وفيها درس الثلاثي العاملي موضوع البحث) إلى غير ذلك. ومن يتصفح كتاب «أمل الأمل»[1]، ويراجع القسم الأول منه، وهو المخصص لعلماء جبل عامل، والذين ظهروا فيه في آجال لا تزيد على أربعة قرون ونصف، أي من القرن السابع الهجري إلى أواخر القرن الحادي عشر، يعلم المبلغ الذي بلغه جبل عامل من المكانة العلمية، والشوط البعيد الذي أدركه في حلبات الفضل.

ولقد جاء في مقدمة كتاب أمل الأمل: «كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء والفضلاء والصلحاء وأرباب الكمال، وستعرف جملة منهم مع أني لم أطلع على الجميع، ولا على مؤلفاتهم كلها، ولا يكاد يوجد من أهل بلاد أخرى من علماء الامامية أكثر منهم ولا أحسن تأليفاً وتصنيفاً، ولقد أكثر مدحهم والثناء عليهم القاضي نور الله في مجالس المؤمنين، وذكر أنه ما من قرية هناك إلا وقد خرج منها جماعة من علماء الامامية وفقهائهم».

قد يعجب القارىء وتعتريه الدهشة إذا علم أن هذه البقعة المعروفة بجبل عامل قد أخرجت عدداً من أهل العلم وذوي الثقافة لا يتناسب مع ضيق رقعتها وقلة ساكنيها «إذ قد ناف عدد العلماء من الشيعة الامامية في جبل عامل عن خمس مجموعهم في أنحاء المعمور، مع أن هذه البلاد بالنسبة إلى باقي بلدان الشيعة أقل من عشر العشر، وقد سمعت من بعض شيوخنا انه اجتمع في قرية من قرى جبل عامل سبعون مجتهداً في عصر الشهيد الثاني»[2].

(١) «أمل الأمل» لمؤلفه الشيخ محمد الحر العاملي الجبعي، من أعيان القرن الحادي عشر الهجري، إيران ١٣٠٣هـ.
(٢) الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، ط ٣، دار التعمان، العراق د. ت.، المجلد الخامس، ص ٩٣.
ـضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٤، ص ١٨.

إن عصر العلم الذهبي في جبل عامل هو عصر الشهيد الأول ومايليه وعصر الشهيد الثاني وما سبقه وتأخر عنه، ومازال للنهضة العلمية فيه أثر مجيد بعد عصر مؤلف كتاب «أمل الآمل». وتمتد حتى أواخر القرن الثاني عشر الهجري ومن ثم أخذ يتراجع، ويستند تراجعه إلى السياسة الظالمة التي كان يساس بها، وللحكومات الاقطاعية التي كانت تسومه عسفاً وترهقه ذلاً وضيماً شأنه شأن الاصقاع السورية التي كانت تساس بهذا النوع من الحكم أيام كانت الفوضى ضاربة سرادقها بالقطر السوري، وحكامه يضربون السكان بعضهم ببعض عمل بمبدأ «فرق تسد».

لقد أنجب هذا الجبل عدداً عظيماً من العلماء والأدباء والشعراء والمصنفين والمؤلفين، والكثير من الأسر العلمية الكثيرة، وهو في موقفه بمختلف الأدوار والأعصار في مهاب أعاصير الفتن، وفي عنفوان نزوات الحكم الاقطاعي، الذي ساهم الأتراك من خلاله في إذكاء روح التنافس بين أولئك الحكام ليظفروا بالسيادة عليهم أجمعين.

وقبل الترك، عانى جبل عامل ما عاناه، سواء أكان في عصور المماليك ومن قبلهم من السلاطين، أم كان في عهد- الدولة الأيوبية التي أسس ملكها السلطان صلاح الدين أثناء حروبها مع الصليبيين، إذ كان جبل عامل، وهو القائم بين الساحل والداخل، وهو في منعة طبيعية في جباله الشم وحصونه ومعاقلة، ميداناً لكل معركة من معارك الصليبيين[1].

لقد أنجب هذا الجبل ما أنجب وهو في مثل ذلك الموقف، لم تهادنه الأيام، ولم تكف غربها عن سطوة الأقوام، لو سالمته ايامه ولياليه، وغفلت عنه عيون حوادثها.

(١) راجع: مكي، محمد علي: لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني.

الفصل الثاني

جبل عامل من عام ١٥١٦ حتى عام ١٩٤٣

جبل عامل عريق في الوطنية عراقته في العلم، فأول ثورة عربية على تركيا قامت في هذا الجبل. وأول ثورة لبنانية على فرنسا كانت فيه أيضاً، وتحتار أية مدينة في جبل عامل هي المدينة الثورية الأولى في تاريخه، أهي النبطية، أم مرجعيون، أم صور، فلكل مدينة من هذه المدن تاريخها الوطني العريق.

جبل عامل من عام ١٥١٦ - ١٨٦٥:

دخلت سوريا تحت الحكم العثماني على أثر معركة مرج دابق عام ١٥١٦، حيث كانت قبل هذا التاريخ خاضعة لمصر في عهد الدولة المملوكية. وقد أبقت تركيا على طريقة المماليك في إدارة شؤون البلاد السورية وقسمتها إلى ايالات أو ولايات، يحكمها وزير لا تتجاوز سلطته مدن الساحل وبعض المدن الداخلية وبقي الحكم داخل البلاد إقطاعياً[1].

كانت الإقطاعات مقسمة في الولايات السورية إلى خطط صغيرة يديرها أمير أو مقدم أو شيخ من أبناء الأسر القديمة أو المتغلبة، يلتزم بدفع الضرائب المترتبة عليها لخزانة الدولة التركية، حيث كانت الأخيرة لا

(١) تاريخ جبل عامل، ص ٧٤.

تتدخل في شؤون المقاطعات ولا يهمها إلا قبض الضريبة المفروضة عليها وفقاً لنظام التلزيم المعمول به يومها.

خضع جبل عامل، كبقية الولايات السورية، لنظام التلزيم، وتناوبت على حكمه أسر إقطاعية عاملية عديدة، حيث كان هؤلاء يخضعون مباشرة وبشكل هرمي إلى الأمير الكبير[1]، وقد استمر الحكم الاقطاعي في هذا الجبل من عام ١٥١٦ حتى عام ١٨٦٥[2]، حيث ألحق بعدها مباشرة بالدولة العثمانية بعد إلغاء نظام الاقطاع والتلزيم على أثر مجيء إبراهيم باشا المصري إلى سوريا عام ١٨٣٢.

محاولات عصيان في جبل عامل:

كثيراً ما كان العامليون يمتنعون عن دفع الضريبة أو قيمة الالتزام «للمقاطعجي»، فكانوا يتحينون الفرص لعدم الدفع وخاصة أثناء إنشغال الدولة العثمانية في حروبها الخارجية. فلقد برزت في العقد الأول من القرن الثامن عشر محاولات إستقلالية تزعمها مشرف بن علي الصغير وأعلن العصيان على الدولة، وخاض العامليون معارك عديدة مختلفة ضد والي صيدا والشهابيين[3]، وتدوم الوقائع تتكرر على هذه الحال مدة نصف قرن من الزمن حيث كانت تنتهي بانتصارهم واستقلالهم، ولا يطل عام ١٧٥١م إلا ويكون العامليون قد رمموا القلاع وقسموا المقاطعات بين زعمائهم ليخوضوا من جديد غمار حروب إستقلالية ضد ظاهر العمر وضد الشهابيين لفترة طويلة من الزمن يبرز خلالها زعيمان عامليان هما

---

(١) الحضع جبل عامل لأمير مقاطعة جبل لبنان، وأحياناً كان يخضع لولاية دمشق أو لسنجق القدس أو عكا.

(٢) يقول محمد جابر في كتابه «تاريخ جبل عامل» ص ٦٩: «إنه في عام ١٨٦٥ سقطت الحكومة الاقطاعية الثالثة وخسر جبل عامل استقلاله الذاتي، وحكم الأتراك البلاد العاملية حكماً مباشراً حتى نهاية عام ١٩١٨».

(٣) مكي، محمد كاظم: الحركة الفكرية في جبل عامل، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٣، ص ١٣٨.

الشيخ علي الفارس الصعبي ١٧٧١م والشيخ ناصيف نصار عام ١٧٨٦م، ويساهمون في كل المعارك والثورات القائمة ضد الدولة العثمانية ويرهبون من حولهم، إلى أن يأتي أحمد باشا الجزار ويقضي على ناصيف النصار فتقوم ضده حروب عصابات سنة ١٧٨٤، وتعود البلاد إلى سابق سيرتها من الاستقلال بمعنى حكم الأسر الاقطاعية العاملية للبلاد بعد وفاته عام ١٨٠٤.

لم يحاول الشهابيون وأعوانهم المصريون إنتزاع حرية العامليين بعد أن دخلوا الجبل العاملي، فيثور حسين بك الشبيب الصعبي سنة ١٨٣٩، وحمد البيك سنة ١٨٤٠، ويصبح هذا الأخير الحاكم العام للبلاد، ويوفاته يخلفه ابن أخيه علي الأسعد منذ عام ١٨٥٢ حتى وفاته عام ١٨٦٥، حيث تقوم خلافات بين أبناء علي الصغير حول الحكم، فيلحق الجبل مباشرة بالحكم العثماني ويقضي على الاستقلال في جبل عامل[1].

جبل عامل بين عامي ١٨٦٥ - ١٩١٨:

مع إنتهاء فترة الازدهار وبداية أفول نجم العصر الذهبي للدولة العثمانية، عمد الأتراك إبتداء من عام ١٨٦٥ إلى سياسة التجويع والافقار في جبل عامل (شأنه شأن بقية الولايات السورية)، فضربوا إقتصاديات البلاد ضربات اليمة، فوضعوا الرسوم على الأراضي بعد وضع قانون المساحة والتمليك، كما فرضوا على الناس ضريبة «السقفات»[2] وبدلات الطرق، ونوّعوا الضرائب بين (ويركو) وهو رسم مقطوع على الأرض، و(أعشار) وهو رسم على نتاج الأرض والشجر بطريق الالتزام، مما أدى بالفلاح أن «لا يزرع ويحصد إلا ما يكفيه للمحافظة على رمقه، والله يعلم، مقدار جلده»، والنتيجة هي إفقار البلاد وخرابها، فسواء أثمرت الأشجار أم لم تثمر، فتقدير الضريبة واحد، ويجبر المالك على دفعها كما لو

---

(١) نفسه، ص ١٣٨.

(٢) وهي ضريبة البناء، وما زال الاصطلاح مستخدماً حتى اليوم

كانت المواسم مقلة، ولهذا يقطع الفلاح الشجرة ليتخلص من هذه العبودية»[1].

كانت الحكومة التركية تسير بهذه القوانين على غير هدى، فقضت على الزراعة وهي المورد الوحيد لأبناء جبل عامل، إذ لم يكن للحبوب أسواق رائجة في خارج البلاد، فتعطلت الزراعة وبارت الأرض، وكثر البطالون، فامتدت أيدي اللصوص وقطاع الطرق إلى مال الشعب البائس، فاختل الأمن، وسادت الفوضى، ووقعت البلاد في فقر مدقع وضنك شديد، «فالحكومة التركية، إذا كان من الجائز أن يطلق هذا الاسم على جماعة من قطاع الطرق يقودهم مجرم، فهي لا تكتفي فقط بالأ تعمل شيئاً لتحسين وضع الفلاح، ولكنها تعمل بانتظام لتخرب هذا البلد التعس تدريجياً، إذ لا أمن ولا سلام ولا عدالة في تركيا»[2].

كان الحكام في كل ولاية يحكمون البلاد بعقول ضيقة وشهوات واسعة، «ترف في المظهر وسخف في المخبر لا يقيدهم قانون، ولا يردعهم عدل، ولا يرون للشعوب حقاً إلا أن تؤمر فتطيع، وتنتهب فتصبر، بل لا يكفيهم الصبر على المصية، وإنما يتطلبون المدح والثناء عليهم في ظلمهم وطريقة حكمهم، فمن امتعض من ذلك فهو ثائر، ومن شكا فهو كافر، فأورث ذلك الهجرة عند من احتفظ بابائه، والذل والهوان لمن لصق بأرضه»[3].

لم تكن العناية بالصحة أو بالتعليم أمراً يهم الدولة، فكثرت الأمراض وعم الجهل، وضرب الفقر أطنابه بين الشعوب لضعف وجوه الاستغلال، «فلا زراعة صالحة، ولا صناعة ناجحة، فهذه كلها تدار بيد أضعفها الفقر، وعقل أضره الجهل، وعقيدة أفسدها التخريف، ثم عدم

---

(1) العازوري، نجيب: يقظة الأمة العربية، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت د. ت.، ص ٦٧.

(2) نفسه، ص ٦١.

(3) أمين، أحمد: زعماء الاصلاح في العصر الحديث، بيروت د. ت.، ص ٢٧.

اكتراث الناس لما تنتجه أيديهم وأرضهم، إذ ليس يحميه عدل حكامهم... فلا المالية صالحة، ولا الادارة صالحة، ولا الجيش صالح، ولا الأمة متحدة النوازع والآمال والآلام»[1].

التجنيد والنظام العسكري في ذلك العهد:

بدأ تطبيق النظام العسكري في جبل عامل وغيره من الولايات السورية بعد زوال الحكم الاقطاعي المحلي عام ١٨٦٥، فكان سبباً متمماً لخراب البلاد وضربة قاضية على ثروتها.

وضعت الحكومة العثمانية قانون التجنيد الاجباري وفرضته على الطوائف الاسلامية، وكانت مدة التجنيد عشرين سنة: ست منها تدعى عسكرية أو إحتياط، وثمان رديف وست مستحفظ، وقلما كانوا يتقيدون بهذا القانون، فربما قضى العسكري المجند في الدرجة الأولى مدة تزيد عما نص عليه القانون تتراوح بين عشر سنين وخمس عشرة سنة بالرغم عنه[2].

التعليم في جبل عامل في تلك الفترة:

كان سير العلم والتعليم في جبل عامل مقصوراً على كتاتيب المشايخ لتعليم القرآن الكريم ومبادىء القراءة والكتابة والحساب، وكان الناس يعتمدون في تثقيف ناشئتهم على المدارس الأهلية الدينية. ففي عام ١٨٨٤ أنشئت في النبطية أول مدرسة أهلية على الأصول الجديدة، يدرس فيها النحو والتاريخ والجغرافية واللغة التركية، لغة الدولة الرسمية آنذاك. ومؤسس هذه المدرسة هو الزعيم الوطني رضا الصلح الذي تولى حكومة النبطية في ذلك العهد، وقد أفادت هذه المدرسة ناشئة النبطية فائدة

---

(1) نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

(2) تاريخ جبل عامل، ص ١٦٨.

عظيمة، وكانت الحجر الاول في أساس النهضة العلمية والقومية العربية في جبل عامل[1].

أما المعارف وحال العلم والتعليم على الأصول الجديدة، فلم تكن تعرف قبل عهد مدحت باشا والي سوريا، فهو أول من أسس المدارس الأميرية وعني بنشر العلم وإصلاح التعليم، فأنشأ المدارس الرشدية (الثانوية) في مراكز الأقضية، والاعدادية في مراكز الألوية والولايات. ولم تشمل هذه التنظيمات جبل عامل، بل اقتصرت على مراكز الحكومة في الساحل، ولم تأسس المدارس الابتدائية المجانية إلا في أوائل عهد الدستور التركي الثاني وذلك عام ١٩٠٨م.

خسرت البلاد السورية مالها ورجالها في ظل هذا الوضع المزري والفساد المستشري، فالأغنياء ضنوا بنفوسهم عن إلقائها في أتون الخدمة العسكرية الشاقة فافتدوها بالمال، أما الفقراء فكانوا يساقون كالسوام إلى شقاء دائم وموت محقق، لاسيما إذا كان السفر برلك للبلاد اليمانية «التي لم تهدأ بها الثورات والفتن منذ أن احتلها الأتراك كفيلاً بإضاعة النفوس والأموال، فلم يبق في البلاد إلا العاجز الكسول والمشوه الخلق»[2].

جبل عامل في عهد مدحت باشا والي سوريا[3]:

تبدلت الحال في سوريا وجبل عامل تبدلاً محسوساً في عهد مدحت باشا واضع القانون الأساسي العثماني، إذ كان الأخير يميل بطبيعته للتجدد والنظام وإطلاق حرية الأفكار والأقلام، محباً للعنصر العربي مقدراً لمواهبه، فشكل الجمعيات وجمع الإعانات وفتح المدارس، وأصلح المساجد وجعلها مدارس، ووضع عقوبة لولي أمر الطفل إذا بلغ ابنه السادسة ولم يرسله إلى المدرسة، واستعان بأموال الأوقاف في أمور التعليم وتأسست في عهده

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ص ١٦٨.

(٣) كان مدحت باشا كثير الاهتمام بالقضية العربية، راغباً برقي العرب وإنصافهم، ورفع مستواهم السياسي والأدبي، وإشراكهم في أحكام السلطنة.

جمعية المقاصد الخيرية[1] التي كانت تهدف لتربية «أبناء المسلمين، وإحياء العقائد الدينية في قلوبهم ووقايتهم من سطوة الأجانب على أفكارهم... فساء ذلك الطوائف المسيحية، فأخذ المفسدون منهم في الوسوسة لبعض العمال حتى أقنعوهم بأن لهذه الجمعية مقاصد سياسية. فكانت العاقبة إلغاء الجمعيات وتحويلها إلى مجالس رسمية»[2].

كانت ولاية مدحت باشا للشام في زمن العهد الحميدي من أصعب الأمور، إذ كان يرى «أن مشاكل الشام أعقد من مشاكل العراق، فهذا مشاكله بدوه وعشائره وعلاقته بإيران ونحو ذلك. أما مشاكل الشام فأخطر: أمور لبنان تتصل بفرنسا، وأمور الدروز تتصل بإنجلترا، ولكل دولة مصالح ومدارس وكنائس»[3]، فكان أول ما لفت نظره من «أن مسلميها قد فشا بينهم الجهل، ومدارس الإفرنج تتقدم كل يوم تقدماً ملموساً، وليس للحكومة سوى بعض المدارس الإبتدائية، فكنت أفكر في أمر تعليم أبناء المسلمين وإصلاح مدارسنا»[4].

تألفت الجمعية السرية العربية في عهده لاستعادة مجد الاسلاف، فنشرت تعاليمها ومبادئها نظماً ونثراً، فأحدثت في البلاد ضجة عظيمة وانقلاباً عاماً، فانتعش جبل عامل في عهده[5]، وتوطد الأمن وعلق على أعواد المشانق من عبثوا براحة الشعب وسلبوه ماله، وشكّل قائمقاميه مرج العيون، وعين لها عاملي هو خليل الأسعد[6].

---

(١) أمين، أحمد: زعماء الاصلاح في العصر الحديث، ص ٥٥.

(٢) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ج ٣، ص ٩٨ وما يليها.

(٣) زعماء الاصلاح في العصر الحديث، ص ٥٥.

(٤) نفسه.

(٥) يقول محمد جابر في العرفان، مجلد ٢٩، ص ٧٥٣: «كان نصيب جبل عامل من إصلاحات مدحت باشا، شق طريق المركبات بين صيدا والنبطية، وتشكيل جمعية المقاصد في صيدا التي تشكلت على غرارها أيضاً جمعيه المقاصد الخيرية في النبطية. كما قرب إليه زعماء جبل عامل وعين فريقاً منهم في وظائف الدولة».

(٦) تاريخ جبل عامل، ص ١٧٢.

قضى مدحت باشا حياته كلها في الاصلاح الاجتماعي، يختار من المدنية الحديثة أحسن ما وصلت إليه في تنظيم الحكم على أساس الشورى، ويأخذ خير أساليبها في نشر العلم وتنظيم الحياة الاقتصادية للبلاد، ويراعي في ذلك كله مستوى الأمة ومقدرتها على الامتصاص، فيجعل ما أمكن ويؤجل ما لم يمكن إلى أن يمكن.

لقد ربط الاصلاح بعقيدته الدينية، فالدين في نظره ليس صلاة وصوماً فقط، ولكنه مع ذلك عمل الخير لشعبه، ولا خير أرقى من الأخذ بيد الأمة لتفهم حقوقها وواجباتها، وتثور على من يقف عقبه في سبيل تقدمها.

وفي عام ١٨٧٦ أعلن السلطان عبد الحميد الثاني الدستور[١]، للحد من سلطات السلطان عبد العزيز المطلقة، غير أنه لم يلبث في عام ١٨٧٨ أن علق الدستور وأوقف مجلس المبعوثان إلى أجل غير مسمى، وعاد لممارسة الحكم المطلق، ونكل بالمطالبين بإعادة الدستور، وعلى رأسهم صدره الأعظم مدحت باشا، ممن كانوا يعتزمون الفتك بآل عثمان وإعلان الجمهورية، وتعيين الشريف عبد المطلب بن غالب أمير مكة الأسبق خليفة للمسلمين، ولكن السلطان عبد الحميد عرف بالمكيدة المدبرة فأحبطها[٢].

لم يطل الأمر بمدحت باشا إذ وأرسله السلطان عبد الحميد إلى المنفى، ثم سمح له بالعودة، إلا أنه أوقف بعد ذلك بتهمة قتل عبد العزيز وحكم عليه بالإعدام، ثم استبدل هذا الحكم بالإقامة الجبرية في

(١) يقول جورج أنطونيوس في كتابه «يقظه العرب»، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت ١٩٧٨، ص ١٣٠: «إن الدستور الذي أعلنه السلطان عبد الحميد هو من وضع مدحت باشا نفسه، إذ كان يحمل طابع أفكاره الحرة، حيث كان مدحت باشا يعتقد أن كبح سلطة السلطان المطلقةأمر لا بد منه لخير الامبراطورية بل لبقائها ووجودها، كما كان يعتقد أيضاً ان المساواة في المعامله بين الأجناس المختلفه التي ينتسب إليها الرعايا أمر سياسي لا بد منه لضمان التأييد الشعبي للحكم الدستوري».

(٢) مذكرات الملك عبد الله، ط ٥، المطبعة الهاشمية، عمان ١٩٧٠، ص ١٩.

الحجاز حيث قتل بلا ضجة بعد بضع سنوات، فماتت بموته أول حركة دستوريه»[١].

كان لحركة مدحت باشا أثرها الكبير في جو سوريا السياسي، إذ أيقظت الشعور، ونبهت الأفكار، وأصبحت حديث القوم وهدف الراغبين في الحياة الحرة وكانت السياسة الأجنبية تبذل جهدها لإثارة القضية العربية، لا حباً بالعرب بل لتفكيك عرى السلطنة العثمانية وتوسيع الخلاف بين الترك والعرب، وبسط نفوذها على الجميع.

جبل عامل في العهد الحميدي:

يقول الإمام محمد عبده:

«إن أخوف ما أخافه من إستبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين لا لإدارتهم، فإن إصلاح الإدارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق صالحة ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات السنين... فلما وجدنا ريح الحرية، وأردنا أن ننهض بالإصلاح، كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيح لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة. إن السلطان عبد الحميد هو أكبر مجرم سفاك في هذا العصر»[٢].

لم تسعد سوريا وجبل عامل بوالٍ مصلح بعد اعتقال مدحت باشا، وكانت الحالة تنتقل من سيء إلى أسوأ بفساد العاصمة، وانغماس معظم الوزراء بالرشوة، وتصديرها الولاة والموظفين ممن كانوا يستخدمون مناصبهم لمكاسب شخصية، فعمت البلوى سائر أنحاء المملكة، فانفجر مرجل الغيظ، وذر قرن الثورة في مكدونيا، وبذل السلطان عبد الحميد جهوداً عظيمة لإخماد الثورة، إنتهت كلها بالفشل. فقبضت جمعية الاتحاد والترقي على مقدرات الدولة وأعلن الدستور عام ١٩٠٨، واستولت

(١) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣٤.

(٢) عبده، محمد: الأعمال الكاملة، ص ٧٣٦، ج ١.

الجمعية على كنوز عبد الحميد وأمواله وذخائره، .فاجتمع في أيديها المال والجيش، وكان القول الفصل لمركزها الرئيسي في سالونيك، ومدت الجمعية فروعها في سائر أنحاء المملكة يهيمن عليها ضباط الجيش، وتراقب أعمال الموظفين والحكام. إلا أن الاتحاديين هؤلاء سرعان ما خاب أمل السوريين والعرب بهم، فانكشفت سياستهم ذات الوجهين، فلم يعدلوا شيئاً من براجمهم، بل ازدادوا غروراً وبغياً حيث أربت فظائعهم على فظائع السلاطين حتى قال فيهم حافظ إبراهيم، شاعر النيل:

كان عبد الحميد بالأمس فرداً فغدونا في ألف عبد الحميد[1].

فروع جمعية الاتحاد والترقي في جبل عامل:

تألفت للاتحادية في أول عهدها عدة فروع في جبل عامل، وكان في مقدمتها فرع النبطية الذي تشكل عام ١٩٠٨، إذ انتظم في سلك الجمعية فريق من أهل العلم والأدب من النبطية وجوارها، وقد تألفت الهيئة المركزية من محمد جابر آل صفا العاملي والأستاذين الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر، ثم أنشأ الفرع نادياً رحباً تلقى فيه المحاضرات الإجتماعية والخطب الداعية للإصلاح ونبذ الشقاق، وكان لهذا النادي أثر حميد في حل الكثير من المشاكل وتخفيف وطأة ذوي السلطة والنفوذ، كما أن هذا الفرع قد إشترك في المؤتمرات الإتحادية، وأدى للجمعية الأم خدمات جليلة.

حسنت الحال أول الأمر في جبل عامل، واستقامت الأمور، وعلق الناس آمالاً طيبة وظنوا أن أمانيهم دخلت في دور التحقيق في العهد الاتحادي، غير أنها كانت آمالاً خائبة وبرقاً خلباً إذ لم يمض وقت طويل حتى ظهر للعيان أن أقطاب جمعية الاتحاد والترقي يسيرون على سياسة

(١) إبراهيم، حافظ، ديوان حافظ إبراهيم، تحقيق احمد امين واحمد الزين وإبراهيم الابياري، بيروت د. ت.، ج ٢، ص ٤٤.

عنصرية محضة، يتولى فيها العنصر التركي مهمة السيادة والحكم، ولا يبقى للشعوب الأخرى إلا أن تسمع وتطيع»[1].

تبدلت الحال في جبل عامل كما تبدلت في سائر الديار العربية، فانسحب العامليون من الجمعية الاتحادية وأقفلوا نواديها، وأبرق فرع النبطية إلى المركز الرئيسي في سالونيك وإلى الأستانة وإلى مركز بيروت والصحف العربية باسم جبل عامل، يعلن إنسحاب العامليين من الجمعية»[2]، الأمر الذي أدى إلى نقمة الاتحاديين على العامليين، فأضمروا لهم الغدر، حيث اعتقلوا فريقاً منهم من المشتغلين بالقضية العربية في أوائل الحرب وساقوهم الى المحاكمة في الديوان العرفي العسكري في عاليه، كما سيأتي بيانه.

الحركة العربية في جبل عامل:

سكنت الحركة العربية في مدة حكم السلطان عبد الحميد سكون النار تحت الرماد، وكثر الظلم والارهاق، ونال الأذى الكثير من شباب العرب في أقطارهم المختلفة، ونفي بعضهم للديار القاصية، وألقي البعض الآخر في ظلمات السجون.

ولما أعلن الدستور التركي للمرة الثانية عام ١٩٠٨، وقبض الإتحاديون على زمام الدولة، وتم خلع السلطان عبد الحميد، وتبوأ العرش السلطان محمد رشاد، تنفس العرب الصعداء، واستيقظت الأفكار الخامدة، وتألفت الجمعيات السرية لمتابعة السير في طريق القضية العربية وهو «طريق يدعو إلى الحكم اللامركزي في الدولة العثمانية بحيث تحصل الولايات العربية على شيء من الاستقلال الذاتي، من شأنه أن ينمي الشخصية العربية ويحافظ على اللغة العربية، ويضمن إدخال الإصلاحات الحديثة في الإدارة والتعليم والمواصلات والحياة الاقتصادية والاجتماعية،

(١) موسى، سليمان: الحركة العربية، ط ٢، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧.
(٢) تاريخ جبل عامل، ص ١٨٤.

وقد تزعم هذا الاتجاه حزب اللامركزية العثماني وجمعيتا بيروت والبصرة الاصلاحيتان»[1].

وعندما اجتمع المؤتمر العربي في باريس في ٤ نيسان ١٩١٣ إثر تأليف جمعية الإصلاح في بيروت[2] (التي لم يطل عمرها، إذ حلت إثر الإنقلاب)، كان للعامليين لائحة في جملة ما وضع من لوائح الإصلاح، كما أن محمد جابر آل صفا العاملي والشيخين أحمد رضا وسليمان ضاهر قد أسسوا شبه جمعية سياسية، كما نظموا القصائد والمقطوعات في مظالم الترك، وبثوا بين العامليين فكرة الانتقاض على الحكومة ومناوأتها، والمطالبة بإصلاح جبل عامل وإعطائه الحكم الذاتي على طريقة اللامركزية.

جبل عامل في عهد جمال باشا السفاح:

لما اشتعلت نيران الحرب العامة، وسيق الناس للجندية أفواجاً واشتد البلاء، وعمت الفوضى البلاد، إشتد نفور الشعب من الدولة، وتربصوا بها الغوائل. وكان المشتغلون في اليقظة العربية في المدن الكبرى يرون أن الدولة سيؤول أمرها للخسران في مدة وجيزة بعد دخولها الحرب، فاغتنم أحرار العرب فرصة النفور من الحكومة، ونشطوا للعمل وإيقاظ الحركة العربية في سوريا، فأوفدوا في ١٨ تشرين الأول عام ١٩١٤ إلى صيدا وصور وجبل عامل الشهيد عبد الكريم الخليل، رئيس المنتدى الأدبي العربي[3] في الأستانة مندوباً لجمعية الثورة العربية التي اتحدت مع جمعية

(١) المحافظة، علي: الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط ٢، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٤٧.
أيضاً، زين، زين نور الدين: نشوء القومية العربية، ط ٣، بيروت ١٩٧٩، ص ٨١ وما يليها.

(٢) يقول جورج أنطونيوس: «إن لجنة الاصلاح البيروتية كانت مؤلفة من ٨٦ عضواً من جميع الأديان، وقد وضعت خطة تنال بها الولايات العربية في المملكة العثمانية الحكم الذاتي... وقد أعلنت بحماس مشاركتها في مؤتمر باريس عام ١٩١٣. (يقظة العرب، ص ١٨٩).

(٣) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى، مطبعة عيسى البابي، القاهرة د. ت.، المجلد الأول، ص ٨، حيث يقول: «وكان يصدر المنتدى العربي مجلة عربية تحمل إسمه يحررها

اللامركزية، وكان من أنبغ شبان العرب علماً وفضلاً، لتأليف فرع للجمعية في صيدا والنبطية، فتألف فرع النبطية من محمد جابر آل صفا العاملي ومن الشيخين أحمد رضا وسليمان ضاهر، وذلك بتاريخ ٢٦ تشرين الأول عام ١٩١٤[1].

إتصل أمر الجمعية بجمال باشا السفاح عن طريق أحد المتزلفين، فأمر السفاح المذكور بالقبض على رضا الصلح ونجله رياض وعبد الكريم الخليل وجماعة من صيدا وصور والنبطية، منهم: محمد جابر وأحمد رضا وسليمان ضاهر والشيخ عارف الزين صاحب العرفان، وراشد عسيران والحاج عبد الله يحي الخليل والحاج إسماعيل الخليل وغيرهم[2].

نقل التحقيق في القضية الأولى للديوان العرفي العسكري، المنعقد في مدينة وعاليه»، أما أسباب ورود برقية جمال باشا للقبض على المذكورين أعلاه، وسوقهم لمدينة عاليه، فقد تضاربت فيها الأقوال ومنها:

أ ـ أن جمال باشا كان يشعر بتحفز أحرار العرب للثورة بسبب المظالم التركية.

ب ـ أن جمال باشا ميّال بطبيعته للفتك والتنكيل، وكان يبحث عن وسيلة يرهب بها الجمعيات السرية العربية[3].

ج ـ ما ذكره جمال باشا نفسه في مذكراته أن كامل الأسعد هو الذي أفشى بسر الجمعية السرية وبأسماء أعضائها[4].

جزة الأعظمي، وكان للمنتدى مكتبة ضخمة ومنزل يلحق به، يأوي إليه الزوار العرب، وكان ملتقى الموظفين والنواب والأدباء والطلبة في العاصمة العثمانية، وأنشئت له فروع في سوريا والعراق، فساعد على توجيه الناشئة وبث الروح القومية بينهم، وكان على اتصال وثيق برجال الحركة القومية العربية، واستمر المنتدى في نشاطه حتى أغلقت الحكومة العثمانية أبوابه عام ١٩١٥ بعد إرسال رئيسه عبد الكريم الخليل إلى المشنقة.

(١) تاريخ جبل عامل، ص ٢١٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١٣.
(٣) مذكرات جمال باشا، بغداد ١٩٦٣، ص ٣٥٧ و ٣٦٨.
(٤) نفسه، ص ٣٥٥.

خباز، حنا وحداد، جورج: «فارس الخوري حياته وعصره» ١٩٥٢، ص ٢٩ ـ ٣٠.

أما محاكمة الذين سيقوا للتوقيف في سجون عاليه السياسية من حركة صيدا، فقد دامت ثمانية وأربعين يوماً في عشر جلسات، ومدة الاعتقال «ثلاثة وخمسون يوماً»[1]، وخلاصة الجرم الذي أسند للمتهمين، أنهم ألفوا جمعية في صيدا والنبطية ضد الوزارة الاتحادية الحاضرة، وللانتفاض على الدولة ولو أدت الحال لوقوع البلاد في أيدي الأجانب. وإن هيئة الإتهام قررت أن الجريمة من نوع الجناية، وتنطبق على المادة (٥٨) من قانون الجزاء، والتي تنص على إعدام أو نفي أو مؤبد.

لم تتوفر الأدلة الثابتة للحكم على المتهمين، فأطلق سبيل محمد جابر والشيخين أحمد رضا وسليمان ضاهر، وبعضاً من رفاقهم بتاريخ ٢٨ تموز ١٩١٥ عدا رضا الصلح والمفتي بهاء الدين الزين، فقد نفيا إلى أزمير، وعلق الشهيد عبد الكريم الخليل مع من علقوا على أعواد المشانق في أواخر آب ١٩١٥[2]، وهم صالح حيدر ومسلم عابدين ونايف تللو ومحمد ومحمود المحمصاني وعبد القادر الخرسا ومحمود العجم وسليم عبد الهادي ونور الدين القاضي وعلي الأرمنازي، وهم من شهداء القافلة الأولى الذين أعدموا في أواخر آب من عام ١٩١٥، وهذه القافلة هي غير قافلة الشهداء الثانية التي أرسل الأتراك بموجبها واحداً وعشرين رجلاً إلى المشنقة في السادس من أيار عام ١٩١٦.

جبل عامل والانتداب الفرنسي ١٩١٨ - ١٩٤٣:

بعد أن أعلن أمير مكة الحسين بن علي إستقلاله في ٥ حزيران من عام ١٩١٦، ثار العرب على الترك وهاجموا الحامية التركية في مكة، وأسروا أفرادها وحاصروا المدينة المنورة، فشغل الترك بهذه النكبة التي ما كانوا يتوقعونها، فأخذوا يستميلون إليهم رجالات الشام واستبدلوا الشدة باللين.

(١) رسالة وضعها محمد جابر بخطه أثناء توقيفه بعنوان: «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه».
(٢) تاريخ جبل عامل، ص ٢١٨.

غير أن الحسين بن علي ملك الحجاز بعث إنذاراً للأتراك هذا نصه: «إن كل منفي عربي أو مسجون إذا أصيب بأدنى إهانة فهو مستعد أن يعمل أضعافه مع الأتراك الذين في أسره»[1]، فكف الإتحاديون عن القتل وأطلقوا سبيل السجناء بعد أن عذبوهم شر عذاب.

أصبح الناس ينتظرون الفرج، ويعلقون الآمال الواسعة على مساعي جلالة المنقذ، ولما سقطت القدس بحوزة الحلفاء وفر الأتراك لا يلوون على شيء، وردت أنباء بإخلاء دمشق من الجنود الأتراك، وذلك في منتصف آذار من عام ١٩١٨[2]. كما وردت برقية إلى سائر المدن اللبنانية والسورية بتوقيع الأمير سعيد الجزائري رئيس الحكومة العربية المؤقتة[3]، يعلن فيها تشكيل الحكومة العربية في دمشق في أول تشرين الأول ١٩١٨، كما وردت البرقية نفسها إلى جبل عامل، وفيها يفوض الأمير سعيد الجزائري العاملي محمود الفضل إدارة الأحكام في النبطية وما يتبعها باسم الحكومة العربية[4] وهذا نصها:

«بناء على انسحاب الحكومة التركية، قد تأسست الحكومة العربية الهاشمية على دعائم الشرف، طمنوا العموم وأعلنوا الحكومة باسم الحكومة العربية»[5].

وفي ٥ تشرين الأول من عام ١٩١٨، قدم النبطية كامل الأسعد يصحبه السيد إيليا خوري، مندوب الأمير فيصل، تخفق أمامه الراية

(١) علي، محمد كرد: خطط الشام، مجلد ٣، ص ١٤٢.
(٢) يقظة العرب، ص ٣٣٣.
٣) طلب الأمير فيصل من الأمير سعيد الجزائري أن يعلن الاستقلال في دمشق حال الانسحاب التركي وقبل وصول قوات الاحتلال الأجنبية.
٤) تاريخ جبل عامل، ص ٢٢١.
٥) موسى، سليمان: الحركة العربية، ص ٣٢٢.

العربية المربعة الألوان، والتي رفعت لأول مرة في ربوع جبل عامل[1] وركزت في أعلى دار آل الفضل.

غير أن الحملة العسكرية بقيادة القائد العام لجيوش الحلفاء الماريشال اللنبي، قد وصلت إلى صور وصيدا في طريقها إلى بيروت، وعينّ اللنبي حاكمًا فرنسياً على مدينة صيداء، كما أرسل فرقة عسكرية للنبطية للحيلولة دون قيام حكومة عربية فيها.

إستاء الناس واشتد سخطهم لإنفراد الحكام الفرنسيين بإدارة البلاد، وأصبح الناس ذات يوم في النبطية، وإذا بعشرات الاعلانات والمناشير الثورية قد الصقت على جدران الأسواق والمعابد وسرايا الحكومة ومقر الجند، ومآلها حض الناس على مقاومة الفرنسيين المحتلين وطردهم من ربوع جبل عامل ورفع الراية العربية.

إهتم الحاكم الفرنسي بالأمر، واعتقل محمد جابر آل صفا العاملي بتهمة وضع تلك المناشير الثورية، وبسبب هذا الاعتقال حصل اضطراب في البلدة وكاد أن يقع ما لا يسر الفرنسيين لولا أن الحاكم أطلق سبيل المذكور[2].

إشتد تذمر العامليين من الموظفين الفرنسيين الذين كانوا يعاملون الناس بشدة وبقساوة، فتنادى نفر من أعيانهم ومفكريهم إلى عقد مؤتمر عاملي، دعي إليه محمد جابر والشيخين أحمد رضا وسليمان ضاهر وغيرهم.. إلى وضع وثيقة بالإجماع هذا نصها:

«إن المؤتمرين قرروا بالإجماع إنضمامهم للوحدة السورية، والمناداة بجلالة الملك فيصل ملكاً على سوريا، ورفض الدخول تحت حماية أو إنتداب الفرنسيين»[3].

---

(١) تاريخ جبل عامل، ص ٢٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.
(٣) نفسه، ص ٢٢٦ (عقد المؤتمر بتاريخ ٢٤ نيسان ١٩٢٠ على رأس نهر الحجير وهو مكان يتوسط البلاد العاملية، ويقع على بعد ١٥ ميلاً من النبطية جنوباً).

إزاء هذا الموقف الوطني والقومي الواضح للوطنيين العامليين شاءت فرنسا أن تضرب طوائف جبل عامل بعضها بالبعض الآخر، فأوعزت إلى القرى المسيحية[1] لمناوأة الشيعة، بعد أن سلحوا المسيحيين الوادعين بالبنادق وأغروهم للتحرش بجيرانهم ومواطنيهم فنشطت حركة العصابات الوطنية التي أخذت تهاجم المراكز الفرنسية مدفوعة في أكثر الأحيان بسوء معاملة الفرنسيين للأهالي. وفي الوقت ذاته أخذ الفرنسيون يحاولون إثارة النعرات الدينية.. وقد وقعت أهم الاصطدامات بين الفريقين في نواحي صيدا والخولة ومرجعيون»[2].

غير أن المفوضية العليا الفرنسية أرسلت إلى أهالي القليعة (إمعاناً في تزكية الشعور الطائفي) «شهادة بطول ذراع وعرض ذراع»، مكتوبة باللغة العربية والإفرنسية هذا نصها:

«إن الجنرال غورو والقوميسيار العالي للجمهورية الفرنسية في سوريا وكيليكيا والقائد العام لجيش الشرق يبلغ مزيد تهانيه لأبطال القليعة على ما أبدوه من شجاعة وبسالة في موقعتي ١٣ مارس و ١٥ حزيران سنة ١٩٢٠، فإن جموع «المتاولة» قد تكبدت على أبواب القليعة خسائر مادية ونوائب فادحة بفضل الشجاعة التي أظهرها أبطال القليعة..»[3].

لقد نجحت فرنسا في شق الصف العاملي بغية السيطرة العامة على الجبل، الأمر الذي مهد الطريق للفرنسيين بتجهيز حملة عسكرية للقضاء على الثورة، وبانتهاء هذه الثورة فرضت فرنسا نفسها بالقوة على جبل عامل الذي أدخل في دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠ بعد سلخه عن ولاية سوريا ورزح، كبقية الأراضي اللبنانية، تحت نير الانتداب الفرنسي حتى نهاية تشرين الأول من عام ١٩٤٣.

---

(١) وهي القليعة والعيشية وعين إبل.
(٢) موسى سليمان، ص ٥٢٩/ سعيد، أمين؛ ص ١٠٦ وما يليها/قاسمية، خيرية: الحكومة العربية في دمشق ١٩١٨ ـ ١٩٢٠، القاهرة د. ت.، ص ١٨٩ وما يليها.
(٣) الراسي، سلام: لئلا نضيع، ط ٢، مؤسسة نوفل، بيروت ١٩٧٧، ص ١٦١.

هذه لمحة عامة وسريعة عن مجمل تاريخ جبل عامل السياسي والاجتماعي والاقتصادي من عام ١٨٦٥ ولغاية عام ١٩٤٣، وهي فترة عاصرها الثلاثي العاملي موضوع دراستنا، وعايشوا دقائقها وتفاصيلها، فكانت فترة صعبة، شهد خلالها لبنان والعالم العربي الكثير من المصائب والفواجع التي لم تكن لتنتهي بانتهاء الحرب الكونية الأولى وانتصار الحلفاء على الأتراك، بل استمرت في ظل الانتداب الأجنبي حتى منتصف القرن العشرين.

في مثل هذه الأجواء القاتمة، وفي مثل هذه المناخات السياسية والاقتصادية والاجتماعية السيئة، أبصر الثلاثي العاملي النور ليجدوا شعباً بكامله يرزح تحت الظلم والجهل، وقد أثقل كاهله الفقر والاستبداد، كما وجدوا العالم العربي بأسره كشيخ هرم، حطمته الحوادث وانهكه ما أصابه من كوارث جسام. فكانت هذه المظالم وهذه المناخات العامل الأكبر الذي ساهم في تحديد مسار الفكر العاملي، وعلى الأخص الفكر السياسي والاجتماعي والتربوي والاصلاحي الهادف إلى حل بعض المعضلات التي واجهت العرب في عصر النهضة وعلى الأخص مشكلتي التحدي الغربي والأوضاع العامة في الامبراطورية العثمانية.

الباب الثاني

الشيخ أحمد رضا

دراسة في فكرة السياسي والاجتماعي والتربوي

الفصل الأول: حياته، مولده، نشأته، مؤلفاته، وفاته ومواقفه السياسية.

الفصل الثاني: الشيخ أحمد رضا والفكر الاصلاحي.

الفصل الثالث: الشيخ أحمد رضا وفكره السياسي.

الفصل الرابع: الشيخ أحمد رضا وفكره الاجتماعي والأخلاقي.

الفصل الخامس: الشيخ أحمد رضا وفكره التربوي والتعليمي.

الفصل الأول
الشيخ أحمد رضا

١ ـ نسبته:

هو أحمد بن إبراهيم بن محمد رضا العاملي، وكنيته أبو العلاء، ولقبه بهاء الدين، وهو عاملي المنبت والمنشأ، عربي الموطن والعشيرة[١].

٢ ـ مولده ونشأته الدراسية:

ولد في النبطية الصغيرة، الواقعة إلى الجنوب من لبنان، عام ١٨٧٢م، وكان أبوه من أعيان جبل عامل معروفاً بالصدق والأمانة، وأصالة الرأي بين قومه، وبحب الفضيلة[٢].

في السادسة من عمره أدخله أبوه كتاتيب النبطية، فتعلم القرآن وتجويده وحسن الخط وقواعد الاملاء، وأصول الحساب، ثم انتقل إلى المدرسة العلمية في قرية أنصار وهي من أعمال النبطية، فدرس فيها النحو والصرف، كما راح يختلف إلى مجلس العلامة السيد نور الدين قارئاً عليه شرح الألفية لابن الناظم، ثم انقطع عن طلب العلم بعد أن توفي والده خلال عام ١٨٨٤، ولم يصل ما انقطع من دراسته حتى هبط إلى بلدته السيد محمد إبراهيم، فلازمه وقرأ عليه شرح التلخيص، المعروف

---

(١) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد ٢٨، ص ٦٤٠.
(٢) نفسه.

بالمختصر للسعد التفتازاني في البيان، وشرح التهذيب، والساغوجي في المنطق، ورسائل ابن سينا في الطبيعيات، وجلاء الارتياب في الالهيات، وهي رسالة مقتبسة من أسفار ملا صدر الدين الشيرازي، وتخرج على يده أيضاً في الأدب العربي، وكان أثناء ذلك منكباً على درس التاريخ الإسلامي بالمطالعة، وعلى كتب الأدب ودواوين المتنبي وأبي تمام والبحتري، وقد أجهد نفسه حتى أصيب بضعف النظر، وكان أستاذه السيد محمد إبراهيم يبعث في نفسه روح التجدد وترك التقليد في طلب العلم[1].

وفي عام ١٨٩١، قدم إلى النبطية العلامة السيد حسن آل مكي الحسيني، وانشأ فيها المدرسة الحميدية[2]، فكانت أرقى المدارس في ذلك العهد وأكثرها طلاباً وأفضلها أساتذة، فكان يلقي فيها دروساً في النحو والصرف والمنطق والبيان على طلاب الصفوف الأولية، ويتلقى بدوره من رئيس المدرسة دروساً في الفقه وأصوله، وعلم الكلام والفقه الاستدلالي.

٣ - مؤلفاته:

للشيخ أحمد رضا مؤلفات مخطوطه عديدة هي:

أ - كتاب روضة اللطائف،

ب - اء شرح كفاية المتحفظ لابن الأجدابي الطرابلسي، ونظم الكفاية المسمى بالعمدة لمحمد بن أحمد الطبري، وهذا النظم من المخطوطات النادرة سماه الواقي بالكفاية والعمدة وهو لايزال مخطوطاً.

ج - معجم الوسيط ومعجم الموجز،

د - التذكرة في الأسماء المتخبة للمعاني المستحدثة.

(١) المرجع السابق، ص ٦٤١.

(٢) يقول محمد جابر في كتابه تاريخ جبل عامل ص ٢٤٩: «إن المدرسة الحميدية أسسها العلامة المغفور له السيد حسن يوسف الحسيني عام ١٨٩١ ونعتها بالحميدية نسبة إلى السلطان عبد الحميد الثاني، وكان مركزها في النبطية، أغلقت أبوابها عام ١٩٠٦ بعد وفاة مؤسسها.

أما مؤلفاته المطبوعة فهي:

أ - رسالة في «تاريخ الخط» والكتابة، وهي من المطبوعات النادرة.

ب - كتاب «هداية المتعلمين»، وهو في أصول الدين، وهو مطبوع في مطبعة العرفان عام ١٩٥٧.

ج - كتاب «الدروس الفقهية»، ولقد أجاز العمل بها المجتهد الأكبر السيد محسن الأمين[1]، وهو مطبوع في مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر في بيروت.

د - كتاب «رد العامي إلى الفصيح»، ردّ فيه العامي إلى أصله الصحيح إن لم يكن دخيلاً طارئاً على العربية، وهو مطبوع في مطبعة العرفان عام ١٩٥٢.

هـ - كتاب العراقيات أو العامليات، وهو مختار من شعر عشرة شعراء من مشاهير شعراء العراق، طبع في مطبعة العرفان عام ١٩٠٨.

و - وفي سنة ١٩٣٠ إنتدبه المجمع العلمي العربي بدمشق لتأليف معجم يجمع فيه متن اللغة باختصار مفيد، ويضم إليه ما وضعه مجمعا دمشق ومصر من الكلمات المنتخبة للمعاني المستحدثة، وما دخل في الاستعمال وطرأ على اللغة زمن العباسيين والأيوبيين ومن بعدهم، فتم له ذلك بعد جهد دام نحو ثماني عشرة سنة.

أما مقالاته اللغوية والعلمية والأدبية والسياسية والتاريخية، وقصائده الشعرية فماتزال متفرقة في بطون المجلات والجرائد[2] مثل المقتطف بمصر، ومجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ومجلة الكلية ومجلة المقتبس ومجلة العرفان بصيدا وجريدة جبل عامل بالنبطية وغيرها.

كان الشيخ أحمد من «كواكب جبل عامل المتلألئة»[3]، ملأ وقته كله بالتفكير والكتابة والنضال، كما كانت له مشاركات واسعة في مختلف وجوه

(١) العرفان، مجلد ٤٠، ص ٩٧٧.

(٢) الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، مجلد ٥٤، ص ٦.

(٣) الراسي، سلام: لئلا تضيع، ص ١٢٩. وهذه العبارة بلسان رياض الصلح.

النشاط السياسي والثقافي والاجتماعي؛ بالإضافة إلى ارتباطه بصداقات واسعة مع رجال العلم والأدب والسياسة.

كان والشيخ أحمد أمة في رجل»[١]، وقد سئل الدكتور يعقوب صروف، صاحب المقتطف، عن الشيخ أحمد رضا فأجاب: «كيف لا أعرفه وهو أكتب كاتب في سوريا»[٢]، وكان الشيخ أحمد قد نشر في المقتطف عدة مقالات تحت عنوان «المتاولة أو الشيعة في جبل عامل»، وقد علق عليها المرحوم الأمير شكيب أرسلان، وثقة الإسلام وهو من فضلاء إيران[٣]، وكان لها صدى مستحب، فخدم بذلك جبل عامل وتاريخه أجلّ خدمة، ثم بعد صدور العرفان نشرت بها لفوائدها الجليلة. كما نشر في المقتطف قصيدته العلمية «نهج العلم صراط مستقيم»[٤]، والتي مطلعها:

مربع العلم لا دبا أماما ... فيه تستشعر القلوب هياما

٤ - وفاته.

فجع الشيخ أحمد رضا عام ١٩٤٨ بوفاة أكبر أبنائه وأقربهم إليه، وهو الدكتور محمد علي رضا، وهو في شرخ شبابه وميعة صباه، فأصابه من هذه الكارثة شر كثير ألزمه فراش المرض ستين ونيّف، صوّر خلالها آلامه في قصائد شعرية مختلفة، وفي ليلة السابع من تموز عام ١٩٥٣ لبى داعي ربه، بعد أن ملأ حياته بصالح الأعمال، وزوّد أمته بتراث لغوي خصب، وجهود تطويرية قيّمة»[٥].

لقد كان الشيخ أحمد رائد نهضة ومعلم جيل، ومدماكاً من مداميك التقدمية في جبل عامل، مسقط رأسه ومرتع طفولته.

---

(١) الزين، أحمد عارف: في رثاء الشيخ أحمد، العرفان، مجلد ٤٠، ص ٩٧٧.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نشرت في المقتطف، مجلد ٢٨، عدد يونيو ٣ ١٩٠، ص ٥٥٣. وسأتي على الحديث عنها فيما بعد.
(٥) مقدمة معجم متن اللغة، دار الحياة، بيروت ١٩٥٨، ص ٧.

٥ - مواقفه السياسية:

كان الشيخ أحمد دائم التطلع إلى كل جديد، تدفعه رغبة في تغيير الأوضاع السيئة التي وجد عليها سكان بلدته بصورة خاصة، فكان يؤلمه الفقر والجهل، والتمسك الأعمى بالتقاليد، وسلطان الاقطاع العشائري وتخلف الناس واستسلامهم للأغلال التي كانوا يرسفون بها فلا يتحركون، فأقبل على مقاومة هذه العلل ما وسعته المقاومة، مستعيناً بالوسائل التي تهيأت له رغم اشتغاله بالتجارة، فتعاون مع أخوان له في تأسيس محافل أدبية وجمعيات سرية ذات أهداف سياسية لم تلث أن تهاوت جميعاً بسبب طغيان النظام والإقطاع، وعجز المواطنين عن إدراك حقيقة أهدافه، ولكن محاولاته هذه كانت مساراً بل مسامير دقت في نعش هذا الاقطاع. ثم كرر هذه المحاولات معيداً النظر في أساليبه وبقي مجاهداً مناضلاً رغم تقدم السن به، حتى آخر نفس من أنفاس حياته.

أ - موقف الشيخ أحمد رضا من الأتراك:

على أثر إعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨، الذي قضى بخلع السلطان عبد الحميد من سدة العرش واستلام جمعية الاتحاد والترقي زمام الأمور، تألفت في جبل عامل عدة فروع لها[١]، فانتظم في سلك الجمعية فريق من أهل العلم والأدب والوجاهة. وقد تألفت الهيئة المركزية لفرع النبطية من الثالوث المثقف الشيخ أحمد رضا وزميليه الشيخ سليمان ضاهر ومحمد جابر آل صفا، ثم أنشأ الفرع نادياً رحباً تلقى فيه المحاضرات والخطب الداعية للإصلاح ونبذ الشقاق.

لم يمض وقت وجيز حتى ظهر الاتحاديون بثوبهم الحقيقي، وانكشفت سياستهم العنصرية، فانسحب العامليون من الجمعية الاتحادية، وأقفلوا نواديها، وأبرق فرع النبطية إلى المركز الرئيسي في سالونيك، وإلى

---

(١) في صيدا والنبطية.

الأستانة، وإلى مركز بيروت والصحف العربية يعلن إنسحاب العاملين منها[١].

لما خاب أمل العرب في الأتراك وفي جمعية الاتحاد والترقي تداعى نفر من مثقفي العرب إلى عقد اجتماع في باريس، لتدارس الموقف وذلك عام ١٩١٣.
وكان المؤتمر يومئذٍ برئاسة عبد الحميد الزهراوي، يومها قدم الشيخ أحمد رضا وزميلاه لائحة في جملة ما وضع من لوائح الإصلاح، ونظموا القصائد والمقطوعات في مظالم الترك، وبثوا بين العاملين فكرة الانتفاض على الحكومة ومناوأتها والمطالبة بإصلاح جبل عامل، وإعطائه الحكم الذاتي على طريقة اللامركزية.

وفي عام ١٩١٤ إتحدت جمعية الثورة العربية مع جمعية اللامركزية بهدف الاستقلال، وأوفد عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى الأدبي آنذاك إلى صيدا والنبطية لتأليف فرع للجمعية، فتألف هذا الفرع من الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر ومحمد جابر آل صفا وغيرهم، عندها اكتشفت السلطات العثمانية الحلقات السرية لهذه الجمعيات، وسيق الشيخ أحمد ورفيقه بالإضافة إلى رضا الصلح وولده رياض وعبد الكريم الخليل وغيرهم من أفراد القافلة الأولى التي قدمها السفاح جمال باشا للمحاكم العرفية في بلده عاليه، غير إن الأدلة الثبوتية لم تتوفر للحكم على المتهمين، فاطلق سبيل الشيخ أحمد رضا ورفاقه باستثناء أحد عشر كوكباً من كواكب سوريا العربية، نصبت لهم المشانق في ساحتي الشهداء في بيروت والمرجة في دمشق.

وبعد تنفيذ الحكم، يرثي الشيخ رفاقه الشهداء الذين حوكم معهم، فيقول في ذكراهم: «إن النفوس الكبيرة إذا رأت ضيماً يحل بقومها، دفعت في صدر حب الذات النفسي واندفعت في سبيل حب الذات في الذكر، واستبدلت الثاني بالأول فاختارت فناء الذات على فناء القومية، وما بقاء

(١) تاريخ جبل عامل، ص ١٨٤.

الذات مع ذهاب القومية إلا ذهاب للذات التي تذل بعد فناء قومها، وما عيش الذليل إلا موت فظيع»[١].

يرى الشيخ أحمد «أن الشهادة في سبيل الحق حياة كبرى للشهيد، وسنة صالحة من بعده للأمة التي تحملها عزتها واباؤها على رفع نير الذل عنها»[٢].

لقد شبه الشيخ أحمد رضا استشهاد العرب في عام ١٩١٦ كاستشهاد الحسين حيث يقول: «وقد جرى شهداء سوريا في سبيل إنقاذ أمتهم مجرى الحسين الشهيد (ع)، فبذلوا نفوساً زكية سالت على حبال المشانق على قلة الناصر وعسف السلطة وشدة العدو ليكونوا قدوة لأمتهم في سبيل المفاداة»[٣].

ب ـ موقف الشيخ أحمد رضا من الانتداب الفرنسي:

لم يجد الشيخ أحمد رضا ورفاقه بعد انسحاب الأتراك ما يحقق لهم أهدافهم الوطنية، فتابعوا نضالهم وقاوموا الانتداب الفرنسي مقاومة شديدة بالغة، واشترك في ثورة جبل عامل على الاحتلال الفرنسي سنة ١٩٢٠، فنكل به وأبعد عن بلده كجزء من خطة وضعها الاستعمار الفرنسي للقضاء على القائلين بالأمة العربية الواحدة، ذات السيادة الكاملة التامة.

كان الشيخ أحمد جريئاً لا يهاب، وكان يرى أن «من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[٤]، فلما قدم الحاكم العسكري الفرنسي إلى النبطية، لم يلاق مقدمه سروراً من الشيعة، ولكن جمعاً من المسيحيين تقدموا لشكر فرنسا لاحتلالها البلاد، فقال له الشيخ أحمد: «نشكر فرنسا

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢٥، ص ١١٦.
(٢) نفسه، ص ١١٧.
(٣) نفسه، ص ١١٧.
(٤) حديث شريف.

بصفتها محررة للشعوب، نشكر فرنسا الحرة... ولا نشكر فرنسا المستعمرة»[1].

وكذلك فعل الشيخ مع الكولونيل الفرنسي «شاربنتيه» عندما استدعاه مع زميله الشيخ سليمان ضاهر وبادرهما بالسؤال: «إنني أعلم ما أنتما عليه، وأعرف عملكما في تأييد الحكومة العربية في الشام.. فأنا أنذركما الإنذار الأخير بعد السماح عما مضى، بأنه إذا ظهر شيء من ذلك عنكما بعد الآن، فإن الحكومة تعذر في أخذ التدبير اللازم معكما»[2].

فأجابه بكل جرأة ودون خوف: «نعم إننا نؤيد حكومة الشام العربية ونعمل لها، فنحن لا ننكر بأننا عرب قبل كل شيء»، وإننا سوريون نحب وطننا، وآمالنا كلها إستقلالية بحته ولنا بذلك الفخر... نعم إننا ونحن شعب عربي سوري نتمنى أن تكون حكومتنا عربية سورية، وهل ترضى أنت الفرنسي أن يحكمك غير الفرنسيين؟ فكيف نرضى ونحن العرب أن يحكمنا غير العرب؟ وهل يلام المرء على حبه لقومه؟ وما هو معنى الاستقلال للشعوب إذا لم يكن ذلك؟»[3].

نجح المحتلون الفرنسيون بإنمائهم روح التعصب الطائفي بين كثير من المسيحيين بما كانت تبثه بينهم جرائد الاحتلال كالبشير اليسوعي ونحوه، «فتألفت عصابات شيعية ودرزية تعمل ضد الفرنسيين والموالين لهم، وكان لهذه العصابات إتصال بالزعماء السوريين عامة، ومنهم سلطان باشا الأطرش، الذي كان من أسباب ثورته المباشرة إلقاء القبض على الزعيم العاملي الثائر أدهم خنجر في عقر دار الأطرش وإصرارهم على عدم إطلاق سراحه»[4].

ويحاول الشيخ أحمد رضا أن يدرس أسباب معاداة الفرنسيين للشيعة

(١) من المخطوطة ص ٧، تمكنت من الاطلاع عليها وهي بدون عنوان.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٣، ص ٨٥٣.
(٣) نفسه.
(٤) الراسي، سلام: ص ٩٥/سعيد، امين: مجلد ٣، ص ٢٥٧-٢٥٩.

فيقول: «الحقيقة أن الطائفة الشيعية لم تعاد الحكومة الفرنسية، ولكنها اظهرت ميلها الاستقلالي فبايعت الأمير فيصل، ولكن هذا الحق، وهو حق حرية المعتقد والمبدأ، لم يرض الحكومة وأتباعها فبالغوا في الأمر ونسبوا كل ما جرى على نصارى جبل عامل إلى الشيعة»[1].

ويخاطب الشيخ أحمد الجنرال غورو، لما ألقى الأخير خطاباً في دير البلمند أثناء زيارته أرز لبنان، قال فيه الجنرال: «دعوني في البدء أن أستعيد وإياكم تلك التذكارات العظيمة التي ترف فوق هذا الدير القديم، دير البلمند، أما وهو عمل آبائي الصليبيين؛ الذي قاوم الدهر واخترق الأجيال، وصنعهم المجيد الذي كوّنه، ولايزال حياً هتاف هذا الشعب وأناشيده المطربة»[2].

فيتساءل الشيخ أحمد بقوله: «لست أدري ماذا أراد حضرة الجنرال بهذا التبجح للصليبيين؟ هل جاء ليتمم ما بدأ به الصليبيون من إغتصاب هذه الأقطار من أيدي أهلها؟ فإذا كان ذلك، فهو يثير حفائظ العرب في هذا الشرق المنتدب عليه، وهم لا ينسون جهاد آبائهم في ذودهم الصليبيين عن وطنهم، أم إنه جاء ليباعد بين قلوب المواطنين؟ فيثير ثائرة التعصب الطائفي الذي كان في زمن الجهل... إن النصارى والمسلمين سيحاربون شعار المحتل، تركيا أم فرنسا وهو: «فرق تسد»؛ بالشعار الوطني العربي وهو: «الدين لله والوطن للجميع»[3].

ثم يقول في مكان آخر ان «الأجنبي يوقد نار التحاسد بين الطوائف بتفضيل بعضها على بعض ليتسنى له آخر الأمر إمتلاك رقابهم جميعاً»[4].

ج - الشيخ أحمد وموقفه من إتفاقية سان ريمو:

على أثر نشر جريدة المقطم المصرية لإتفاقية سان ريمو عام ١٩١٩ بين الانكليز والفرنسيين، والتي نصت على أن يكون جنوب سوريا للانكليز

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٣، ص ٢٥٢.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٨، ص ٣٥٩.
(٣) نفسه.
(٤) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٦، ص ٦٩١.

وهو المسمى بفلسطين، وسماها لفرنسا وهو لبنان وباقي البلاد السورية، تحركت قريحة الشيخ، فنظم قصيدة[1] وهو يومئذٍ بالشام، مستفظعاً الخبر، فالمصيبة فادحة وما على العرب والسوريين إلا الجهاد مجدداً لنيل إستقلالهم ووحدتهم، مذكراً إياهم أن أبناء قحطان ما رضوا بالذل يوماً، وهم أصحاب الكرم والاباء، والعزة والشرف، فيقول:

أيدعوك السلو فلا تجيب ... وقد هجر الحبيب فلا حبيب
وتخفي ما تكابد من ولوع ... وهل يخفي الجوى دنف كئيب
تهج لك الجوى نغمات ورق ... على فنن الأراك لها نحيب
مضى زمن السلو فلا مرد ... لسالفه ولا عيش يطيب
وكيف يطيب لي عيش وقومي ... بهم أحدق الخطر القريب
لتحرير الشعوب تشب حرب ... فكيف بها قد اهتضمت شعوب
إذا قامت على طمع حروب ... فلا كانت ولا قامت حروب
أيقسم دارنا الأحلاف قسراً ... كأنا بينهم مال حريب[2].
ويجعل في الغنائم رق قوم ... لهم يوم الوغى العزم الصليب
بذلنا دونهم ما عز حتى ... إذا ملكوا رأينا ما يريب
هم عهدوا والعهود لنا وانا ... نطالب بالوفاء ولا مجيب
فلا عهد هناك ولا ذمام ... إذا ما استفحل الطمع الخلوب

ويخاطب الشيخ أحمد رضا سوريا، مذكراً بمجدها ويدعوها للإنتفاضة من أجل وحدتها فيقول:

أسوريا ياح حماك نهبا ... ومجدك في يد العادي سليب
تريدين السلامة من طبيب ... وقد أهدى لك الداء الطبيب
أسوريا العزيزة لا تراعي ... سكون الريح يعقبه هبوب
ثقي بالله واعتصمي بعزم ... تدك به النوائب إذ تنوب

(١) رضا، أحمد: قصيده من المخطوطة، والقصيدة بعنوان «الهمه تنفي الهموم»، ص ٣٢ - ٣٥.
(٢) حريب: سليب.

فإن الهم بالهمات ينفى ... وبالعزمات تنكشف الخطوب
إذا ادرع الفتى حزماً وعزماً ... فأبعد مطلب عنه قريب
يقولون الصلاح لكم أردنا ... وفينا يخصب البلد الجديب
تلين الحية الرقطاء لما ... وفي أنيابها كمنت شعوب[1]
لئن عمرت لكم وبكم بلاد ... ورَوضت السباسب والسهوب
وأصبح خيرها لكم وفيكم ... وذو الوطن العريف به غريب
إذا كسب الثراء فتى يرف ... فلا هو ذا الثراء ولا الكسوب
وإن العبد مهما نال غنما ... فمغنمه لسيده نصيب
سقى أرض الجزيرة أرض قومي ... أباة الضيم وكاف سكوب[2]
هم شرعوا الاباء وبه استقرت ... على هام السماك لهم طنوب
لقد طابت حياتهم وماتوا ... وملء ردائهم كرم وطيب
أباة الضيم من قحطان فيكم ... يصان العز والشرف الحسيب
أتقسم أرضكم قسراً ولما ... يرو وجهها العلق الصبيب
تثور لرفع نير الترك عنا ... ويوم عدونا منا عصيب
فلا تركن لوعد من خلوف ... فما يدريك ما تخفي الغيوب
وهل تجد الفريسة من نجاة ... إذا علقت من الليث النيوب
فعش حراً ومت حراً كريماً ... ولا يدنس حياتك قط حوب[3]

وبمناسبة إحتفال مدينة حيفا بإقامة الأثر التذكاري لجلالة الملك فيصل الأول «صقر العرب»، وذلك في الثامن من تشرين الأول من عام ١٩٣٤. دعي الشيخ أحمد رضا إليه على أن يقول فيه كلمة، ولكن حال دون ذلك حوائل، فأرسل الشيخ أبياتاً تليت عنه في الاحتفال.

إستهل الشيخ أحمد قصيدته بالثناء على جلالة الملك فيصل «المنقذ»، وكيف أصبح العرب بفقده، وما حل بالبلاد من سوء بعد أن غيّبه الموت، يقول:

(١) شعوب: المنية.
(٢) كاف سكوب: مطر غزير.
(٣) حوب: إثم أودنس

أذكرى؟ وذكراك ملء القلوب ... وملء العيون وملء الفكر
فقدنا بفقدك حامي الذمار ... كما يفقد السفر ضوء القمر

فالشيخ أحمد رحمه الله قد تنبه إلى أطماع الغرب في فلسطين، كما تنبه إلى سيول المهاجرين اليهود إليها، وذلك في عام ١٩٣٤، وهو في أكثر من مناسبة نبّه إلى الأخطار المحدقة بفلسطين، ودعا العرب إلى الاعتصام بالأفعال لا بالأقوال، كي يذودوا عن الديار بالحسام الذكر، وليس بمجرد الأقوال، وهو يعتبران الذمار لا يصان إلا بكل مكرٍ مفرٍ، يقول في القصيدة نفسها:

أصقر العروبة سمعا فذي ... فلسطين أحدق فيها الخطر
طغى طمع الغرب في ملكها ... وليس لها من أذاه مفر
تسيل إليها سيول اليهو ... د وقد نبذتهم شعوب البشر
وأهل البلاد على جهدهم ... يلوذون رعباً بغير الوزر
أقومي حتى م نلقى العنا ... ء وعهدي بقومي أباة صبر
دعوا القول واعتصموا بالفعا ... ل وصونوا الحمى بالحسام الذكر
لعمري ما أن يصان الذمار ... إلا بكل مكر مفر
عليها ليوث إذا اقتحموا ... تحرقت الأرض واليوم قر
فاما الحياة على عزها ... وأما الممات وطيب الخبر(١)

وفي سنة ١٩٤٥، عند تسلم الجيش السوري واللبناني سورية ولبنان، هاجت نفس الشاعر للراية الخفاقة، فقال:

جند البلاد هم حماة عزها ... إن كثر الخطب لها عن نابه
ما الجيش عند الحق إلا جيشنا ... ونحن في كل الورى أولى به
قد قلت لها إن علت رايتنا ... تخفق بالعزة فوق غابه(٢)

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، برزت الجامعة العربية، وكان الشيخ عضواً في المؤتمر الثقافي الأول، الذي عقد في بيت

(١) قصيدة من المخطوطة، ص ١٦٨.
(٢) قصيدة من المخطوطة، ص ٢٠٤.

مري وذلك عام ١٩٤٧، يقول: «قامت الجامعة العربية تجمع شمل العرب، بعد أن فرّقتهم السياسة وفرّقهم الطامع الأجنبي ليسود، لكن الروح العربية العزيزة في أصلها، المتينة في آبائها وكرم عنصرها ما ماتت ولن تموت، بل هي باقية على الدهر في قراره النفوس وسويداء القلوب»(١). فالجامعة اذاً لجمع شمل الأمة فهي «من العرب وللعرب، ولمصلحة العرب، عربية الأساس، عربية النجار»(٢).

ولما كان الاستقلال السياسي لا يقوم بغير الاستقلال الثقافي، إتجهت الجامعة العربية إلى هذا السبيل فأولته عنايتها، وقررت هذا المؤتمر وعقدته لأول مرة في لبنان، حيث فتح صدره لإخوانه دول الجامعة العربية.

د ـ الشيخ أحمد رضا والمؤتمرات:

لم يكن الشيخ أحمد رضا عضواً في المؤتمر الثقافي الأول الذي عقدته جامعة الدول العربية في بيت مري فحسب، فلقد مثل بلاده في عدة مؤتمرات سياسية وأدبية منها: مؤتمر «الوحدة السورية»، المنعقد عام ١٩٢٠، ومؤتمر «أبناء الساحل» عام ١٩٢٨(٣)، ومؤتمر «بلودان» عام ١٩٣٧، ثم المؤتمر الإسلامي العام المنعقد في القدس عام ١٩٣١، كما انتخب عضواً فخرياً بلجنة دار الكتب في المسجد الأقصى، وذلك عام ١٩٢٣.

كان الشيخ أحمد رضا «رجل العلم والفضل، وحامل لواء الوطنية والنبل، وعالم العربية المقدم وفارسها المحلق المعلم وصاحب المؤلفات النفيسة»(٤).

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٤، ص ٢٤.
(٢) نفسه، ص ٢٥.
(٣) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى، مجلد ٢، ص ٥٤٥ وما يليها.
(٤) من رثاء الشيخ أحمد عارف الزين لصديقه الشيخ أحمد رضا، وقد نشرت هذه الكلمة في مجلة العرفان، المجلد ٤٠، ص ٩٧٦.

الفصل الثاني

الشيخ أحمد رضا وفكره الاصلاحي

لم تكن مواقف الشيخ أحمد رضا السياسية من الاستعمار التركي أو من الانتداب الفرنسي لتعبر عن مواقف نابعة من شعور شخصي بفداحة الظلم أو الاستغلال أو التذويب، بل كانت مواقفاً تخفي وراءها الكثير من الآراء والأفكار السياسية التي تنم على الأقل عن فهم عميق للقضايا الأساسية المصيرية في حياة الشعوب.

لم يغفل الشيخ أحمد عن المضامين السياسية الرئيسية في الفكر الأوروبي، كما لم يفته القول بأن التربية النافعة والعلم الصحيح هما الطريق الأمثل إلى رقي الأمة، لأنه «إذا كانت حلية الأمة التربية الصالحة والرابطة الثابتة، فما هي إلا أساس يبنى عليه تضامن الأمة وتلاصقها، وإن الأمة إذا هذبت بنيها ترى منهم أعواناً في لم شعثها وحفظ قوتها يوم تبلى في زحامها وصدامها بأعداء أشداء يقتلونها ليحيوا بعدها حياة طيبة»[1].

لقد اعتبر الشيخ أحمد أن العلم والتربية هما شرطان أساسيان لأية نهضة مستقبلية، وهو يرى أن ترك العلم والتربية سيؤدي إلى عاقبة وخيمة فهو يدعو الناشئة «إلى العلم والتربية أيتها الناشئة العربية، إلى العلم

---

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢، ص ٤٦٠.

والتربية أيتها الأمة الاسلامية، وإلا فالطريق مخوف والهول عظيم، والعاقبة البوار والعياذ بالله»[1].

لقد شارك الشيخ أحمد مفكري عصر النهضة الأوائل قولهم في الاصلاح الديني كخطوة أساسية نحو التقدم والرقي، بهدف العودة إلى مجد الأمة السالف، كما إنه ركز على التحديث القائم على العلم والعقل، لأنه هو السبيل الوحيد لنهوض الأمة من سباتها العميق ومن غفلتها.

لم تكن دعوات الشيخ أحمد الاصلاحية كدعوات الاصلاح السلفية التي نشأت من تحمس القائمين بها والداعين لها، للإنحلال الاجتماعي وانتشار البدع والضلالات في الاسلام، والابتعاد عن أصول العقيدة، بل كانت دعواته نتيجة حال المسلمين مما هم عليه من تأخر في العلوم، وتخلف في الحياة الاقتصادية، ونتيجة البون الشاسع بينهم وبين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا، فلقد كان لهذا التخلف أثره في نفس الشيخ أحمد، وفي نفوس المتنورين من علماء الاصلاح المسلمين، الذين اتيح لعدد منهم أن يتعلموا اللغات الأوروبية، أو أن يقيموا في أوروبا فترات من الزمن، أو تمكنوا من الاطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة واستيعاب آراء المفكرين البارزين.

لقد كان من الطبيعي والحالة هذه، ان الاصلاحيين المسلمين لم يجدوا بدأ من العودة إلى ينابيع الاسلام الأولى، يستهلمون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم، وأن يوفقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادىء والمؤسسات الغربية، معتمدين في ذلك على ما توفر لهم من الثقافة القديمة والحديثة، فدعوا إلى الاصلاح الشامل لامور الدين والدنيا، والاقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية والعلوم الحديثة بشكل خاص، ولقد ذهب الشيخ أحمد مذاهب شتى في كيفية التجديد الديني والاصلاح الاجتماعي والسياسي، وهو بذلك ينحو منحى

(1) نفسه، ص ٤٦١.

الاصلاحيين المسلمين أصحاب الاتجاهات الحديثة في التجديد الاسلامي كالشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، وصاحب المنار رشيد رضا.

أما آراؤه في التجديد الديني فتقوم على المبادىء نفسها التي نادى بها عبده والأفغاني ورضا[1]، وهي:

١ - يعتبر الشيخ أحمد أن السبب الرئيسي في تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين هو تركهم التربية الصحيحة القائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هذه الخصلة كان بها الاسلام «أمة حية متناصرة متعاونة حتى مدت جناح سلطتها على المعمور بأقل من قرن، وأصبح منها المسلم في عز عزيز وحرز حريز بعزّ أمته وقوّة عصبيته، حتى إذا اهملت التربية وترك بنوها هذه الطريقة، داخلها الضعف وكاد يلاشيها الانحلال»[2].

يرى الشيخ أحمد أن المسلمين الأوائل عرفوا آداب الشريعة «وأخذوا من التربية الاسلامية بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم يكن لأحد أن يأتي بمنكر وهو يرى الآمرين له بالمرصاد»[3] وفي رأيه ان استرجاع عزة المسلمين وقوتهم رهن بالعودة إلى دينهم وإلى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المسلمين «مذ كانوا متمسكين بعرى أمرهم وصحيح تهذيبهم ملكوا أوطان الفرس والرومان... حتى إذا انسلخوا عن تهذيب الدين القويم، واجتنبوا معتادهم القديم وغلبت على أهوائهم الشهوات، أهملوا التدبير وفسدت الأخلاق بفساد العادات، فانتقضت عليهم البلاد من أطرافها وملك أمرهم من ابتزه منهم»[4].

كان المثل الأعلى للشيخ أحمد حالة المسلمين في عهد الخلفاء

(1) قارن: المحافظة، علي: الإتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٧١ وما يليها.
(2) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢، ص ٤٦١.
(3) نفسه، مجلد ٣، ص ٣٢٨.
(4) نفسه.

الراشدين (وكذلك فعل الأفغاني وعبده)(١)، وكان يرى «أن الزمان الذي سرت فيه هذه الأخلاق العالية في نفوس المسلمين وهم قريبو عهد بصاحب الوحي (صلعم) وأوامره ونواهيه، كان زمناً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه المنزلة الأولى، وكان فاعل المنكر دريئة للوم اللائمين من آمريه بالمعروف حيثما سار وإلى اتجه، فيتجافى عنه مهما أمكنته الفرصة ويسعى إلى سبيل المعروف حيث يجده معقود اللواء»(٢).

٢ ـ الاستقلال الفكري والتقليد:

يرى الشيخ أحمد أن المفكر الحق هو الذي يكون فكره حراً طليقاً غير مقلد لغيره ولا مستعبد، «فالمستعبد فيه ليس بذي فكر والمسلوب حريته ليس بذي فكر، والمقلد ليس بذي فكر، فالاستقلال النفسي والفكري شرط أولي لصحة الفكر. والفكر هو الإنسان بمعناه الحقيقي، فالاستقلال شرط للوصف بالإنسانية وبدونه لا يكون الإنسان إنساناً»(٣).

٣ ـ الدعوة إلى توحيد الفرق الإسلامية:

أعتبر الشيخ أحمد رضا أن سبب زوال دولة الإسلام هو «اختلاف كلمة المسلمين بافتراقهم إلى فرقتين، بدأ الخلاف بينهما والافتراق باسم علوية وعثمانية، ثم باسم شيعة آل محمد أو شيعة آل البيت وشيعة آل أبي سفيان ثم باسم أهل السنة والشيعة»(٤)، فأريقت الدماء ولم تظفر إحدى الطائفتين بالأخرى. . . بل كان الظفر بقوة المسلمين المعنوية التي ذابت في لجة هذا الشقاق.

---

(١) قارن: رضا، محمد رشيد: مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة ٢٩٣١، ج ١، ص ٣٠٩.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣، ص ٢٤٨.
(٣) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١٤، ص ١٨.
(٤) رضا، أحمد: العرفان، «حول كتاب الاسلام الصحيح»، مجلد ٢٦، ص ٦١٩، والكتاب المذكور لمحمد اسعاف النشاشيبي حيث يعيد تب مؤلفه أقوال إبن حزم وابن تيمية في الشيعة ومذاهبهم، وفيه الكثير من المغامز الشائنة على الشيعة.

يخاطب الشيخ أحمد مؤلف «كتاب الاسلام الصحيح» بقوله إن «المسلمين وكل يرى الصحة فيما يذهب إليه لا يحتاجون إلى إسلامك الصحيح بل هم محتاجون إلى استقلال يرجع إليهم سابق عزهم ويحفظ بيضة دينهم، فألف لهم إذا شئت واشغل نفسك بكتاب الاستقلال الصحيح تنفع الأمة»(١).

٤ ـ رفض تقليد الغرب تقليداً أعمى:

حيث يقول الشيخ:

«أود كثيراً أن يكون نظر الباحث في الأخلاق مجرداً عن تأثير التربية عليه، وأرى هذا التجرد صعب المنال شاقاً، ولا أقول باستحالته، بل بإمكانه تدريجياً وبالمزاولة الكثيرة، وأرى أن توضع هذه الخلية العالية ـ مزية التمرن على التجرد عند النظر في الأخلاق ـ أن توضع في أذهان المتعلمين لينشأوا عليها وتبعث روح الاستقلال الفكري فيهم، وتذهب عنهم وطر التقليد الذي يساقون إليه من حيث لا يشعرون ولا بما وقع فيه أكابر الشرقيين الناظرين في مدنية الغرب»(٢).

يدعو الشيخ أحمد الناظرين للتجرد كي ينظروا في جوهر الشيء بلا مؤثر خارجي عليه، يقول: «إن مدنية الغرب بهرت عيون الناظرين إليها، فرأوها كلها محاسن وجعلوا هذا أساساً لمباحثهم وقياساً للحسن والقبيح في أعينهم، وهو مذهب غريب عند الفكر والنظر، لا ينجي منه إلا التمرن على التجرد لينظر الناظر في جوهر الشيء بلا مؤثر خارجي عليه»(٣).

هنا لا بد من وقفة تأمل لما قاله الشيخ أحمد في مسألة الغرب وتقليده، إذ تبين أن الشيخ لم يرفض محاسن الغرب في شتى الميادين، بل كان يرفض تقليده تقليداً أعمى بحيث إنه كان يدعو الناظرين للتجرد والأخذ عن الغرب ما هو حسن وتجنب ما هو سيء. وهذا الموقف الذي اتخذه الشيخ أحمد في مسألة الغرب وتقليده هو نفس الموقف الذي اتخذه

---

(١) نفسه، ص ٦٢٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.
(٣) نفسه.

رجال الاصلاح من قبل، وخصوصاً جمال الدين الأفغاني الذي رفض بشدة تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة حيث يقول: «علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة، المتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس... ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين»(١).

٥ ـ التعليم الديني في المدارس:

كانت المدارس من ضمن خطة الشيخ أحمد رضا الرامية إلى الاصلاح الديني بهدف تهذيب أخلاق النشء، فهو يرى: «أن التعليم الديني الصحيح هو أفعل شيء في الارتداع عن المنكرات ودفع الشهوات الفاسدة، وأكبر ناصر للعقل على هوى النفس... فعلى الناظرين في أمر المدارس وعلى قيّميها أن يحشوا التعليم الديني المبني على الكتاب والسنة الصحيحة، يغذوا به عقول الناشئين ليتمكن في نفوسهم ويكون لديهم نبراساً يستضيئون به في ظلمات الحيرة والشك وسلاحاً يدفعون به غلاب الشهوات»(٢).

٦ ـ الاصلاح اللغوي والأدبي:

وضع الشيخ أحمد متناً للغة، لتجديد ما بلي أو كاد يبلى من تراث اللغة العربية، جاهداً في استيعاب ما تجدد من الفكر والصناعات، مستنيراً بمعطيات اللغة الأصلية وفلسفة تكوينها، وسنتكلم عن هذا المعجم في صفحات لاحقة.

لقد شغلت قضية الاصلاح اللغوي والأدبي مفكري عصر النهضة فاستعانوا بالتراث لتطوير اللغة، فالامام محمد عبده مثلاً، سعى إلى

(١) الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق عمارة، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٩٦.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٨، ص ٦١٣.

«إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجماً من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس»(١). وذلك عن طريق العمل لجعل حياة العرب الأدبية الحديثة؛ الامتداد المتطور لأكثر الصفحات إشراقاً في تاريخهم الأدبي.

لقد كان الحافز الأساسي للاصلاح عند الشيخ أحمد رضا وغيره من قادة حركة الاصلاح الاسلامي كالأفغاني وعبده ومحمد رشيد رضا «نابعاً من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الاسلامي، وكان هدف الاصلاح حماية المجتمع الاسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي بطريقة إيجابية»(٢)، فكان الكفاح لإعادة تأسيس الحقيقة الاسلامية وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحر.

كانت مقولات الشيخ أحمد رضا كمقولات أقرانه من قادة حركة الانبعاث الديني، ترمي فيما ترمي إليه، إلى التوفيق بين الاسلام وحركة المدنية الحديثة المنطلقة من أوروبا، وعلى هذا الأساس إنطلق الشيخ أحمد إلى القول بأن نهضة الأمم تتم بتحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس وجهة الشرف ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين، وتهذيب الأفراد وتأديبهم بالإضافة إلى اعتبار العقل هو السبيل الوحيد لتحقيق أية نهضة مرجوة. وهو بذلك يوافق الإمام محمد عبد الذي أوضح أن الاصلاح يقوم على «تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريق سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية بل هي أفضلها على الحقيقة..»(٣).

(١) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ج ٢، ص ٣١٨.
(٢) شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب، ط ٢. دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٧-٣٨.
(٣) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٧٩.

لم تختلف منهجية الاصلاح عند الشيخ أحمد رضا عما هي عليه عند الأفغاني وعبده وغيرهم من قادة الانبعاث الديني، إذ كان يرى أن التربية الدينية الحقة بالاضافة إلى التوجه نحو العلم، هما الشرطان الأساسيان لتحقيق أي إنبعاث أو نهضة أو إحياء، وقد اعتبر الشيخ أحمد أن «نهج العلم صراط مستقيم»، وبهذا النهج يكمن التمدن، لأن النفوس لا يدركها النجاح إلا باحتوائها فضيلة العلم والتهذيب، وهو باعتماده على هذين الشرطين الأساسيين «العودة إلى ينابيع الدين والتوجه نحو العلوم الحديثة» إنما كان ينحو منحى الاصلاحيين الذين أظهروا امكان التوفيق بين الاسلام وبين الفكر الحديث، واكتشافات العلم الهائلة.

لقد تبين بجلاء بعد هذا العرض أن الشيخ أحمد رضا، هو كمعظم أقرانه المصلحين كان محكوماً بالتقاليد، فلقد شغل نفسه بأمر الدفاع عن الاسلام تجاه التفوق الأوروبي، فلم تكن بالحقيقة نزعته الاصلاحية بناء على ما تقدم، أكثر من نزعة محافظة، إنما متنورة ومتسلحة بإدراك عقلاني لوضعها وحاجاتها، تسعى فيما تسعى إلى احداث التغيير ضمن حدود مرسومة لحماية الاسلام عن طريق التغلب على قصوره الذاتي، فكانت نزعته الاصلاحية كبقية نزعات الاصلاحيين «محكومة بالتقاليد، وكان هدفها الأول حماية الاسلام والمؤسسات التي يقوم عليها...»[1].

(١) شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب، ص ٢١.

الفصل الثالث

الشيخ أحمد رضا وفكره السياسي

كان من نتائج إتصال العرب بالغرب أن تعرفوا بالحركات السياسية وأنظمة الحكم الغربية، والمبادىء التي كانت تنادي بها تلك الحركات والأسس التي قامت عليها تلك الأنظمة. واقتبسوا منها مفاهيم جديدة «كالحرية والديموقراطية والوطن والوطنية والأمة والقومية، وكان للثورة الفرنسية والشعارات السياسية التي أطلقتها، صداها لدى المفكرين العرب، فأعجبوا أول الأمر بالحرية والمساواة والإخاء»[1].

لقد كانت المدنية الغربية نفسها تحوي ما تحوي من أفكار وآراء وآداب تحمل في ثناياها حب الحرية، وتبث في نفوس قارئيها الشعور بحقوق الانسان، فالفئة المثقفة ثقافة أجنبية، سواء منهم من ثقف في الخارج أو في الداخل، اطلعوا فيما اطلعوا على تاريخ المدنية الأوروبية وكيف جاهدت في سبيل نيل استقلالها، وكيف ناضلت في سبيل الحصول على حقوقها، ثم كيف تنعم البلاد المستقلة بحريتها وتدبير شؤونها بنفسها وتوجيهها أمورها لمصلحتها، «فترجموا هذه الأفكار وهذه المشاعر إلى أممهم، فزادت في وعيهم ويقظتهم، وتنبيههم والمطالبة بحقوقهم»[2].

بدأ الوعي القومي للشعوب الشرقية يتنبه في أواخر القرن التاسع عشر، ووجد في كل قطر زعماء سياسيون يعلمون شعوبهم دروس الحرية

(١) المحافظة، علي: الإتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٩٧.
(٢) أمين، أحمد: زعماء الاصلاح في العصر الحديث، ص ٣٣٩.

وحقهم في حكم انفسهم، ويرسمون لهم الخطط في عرقلة الحكم الأجنبي ووضع الصعاب في سبيله، ولما جاء القرن العشرون إزدادت هذه الحركة قوة، ولكن بدل أن يقدرها الغرب قدرها ويسايرها بملاينتها والنزول عن بعض سلطانه لها ومساعدتها على المران في حكم نفسها، قابل القوة بالقوة والعنف بالعنف، وواجه المطالبة بالحرية بزيادة التضييق على الحرية، فازدادت كراهية الشرق للغرب، واتسعت شقة الخلاف بينهما.

١ ـ الشيخ أحمد رضا والحرية:

يرى الشيخ أحمد أن الانسان خلق مدنياً محتاجاً إلى التعاون وبدونه لا يقدر على البقاء ولا ينتظم له أمر، «فكانت حريته هذه مقيدة بما لا يضر غيره حتى بما لا يضر نفسه، لأن الحرية المطلقة وبال على الشخص، بل على المجتمع كله، بل هي الفوضى المهلكة بعينها، فله أن يحرك يده حيث شاء، إلا فيما يضر الناس، فلا يضرب بها أحداً ظالماً، ولا يمدها إلى أكل مال الباطل، ولا يقتل بها النفس المحترمة، ولا يضر بنفسه فلا يقتلها»[1].

غير أن هذه الحرية الشخصية التي يتكلم عنها الشيخ أحمد، يجب أن تقف عند حدود معينة، لأنها إذا أفلتت من عقالها أضرّت بالمجموع، فالمرء إذاً ليس مطلق التصرف بحريته الشخصية بالمعنى الواسع، لأن حريته هذه ما هي إلا جزء من المركب الاجتماعي. فاضرار الفرد لنفسه (بمعنى استخدامه الحرية الشخصية) هو اضرار بالبعض والاضرار بالبعض هو اضرار بالمجتمع ككل.

يقول الشيخ أحمد في هذا الصدد: «مهما أعطي المرء من الحرية في نفسه، فهو غير مطلق من التصرف بها من حيث هي جزء من المركب الاجتماعي، واضراره بنفسه اضرار ببعض المجتمع، والاضرار بالبعض

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٩، ص ١٩٥.

اضرار بالكل في الجملة، لأن الكل ليس إلا أجزاءه المجتمعة، على أن المطلق لنفسه العنان بالنسبة إلى نفسه إذا صح له ذلك، كان قدوة سيئة لأمثاله، فيكثرون بهذه الأخلاق الهدامة والعاقبة منها وبال وشر»[1].

لم يكتف الشيخ أحمد في بحثه عن الحرية بالحديث عن الحرية الشخصية فقط، بل انتقل من هذا المفهوم الضيق للحرية إلى المفهوم الأوسع، فنراه يتحدث كما فعل الاصلاحيون العرب وخصوصاً خير الدين التونسي[2] عن الحرية السياسية للشعوب، فيؤكد على ضرورة محاربة الاستعمار بجميع أشكاله مشدداً على مبدأ حكم الشعوب لنفسها، يقول: «إن الأمة إذا أدركت حقها وعرفت نفسها شدت يدها على حريتها كي لا تغتصب وأنفت بنفسها أن يحكم فيها غير نفسها»[3]،فالحرية برأيه هي عماد الأمم، والأمة لا تكون أمة بمعناها الصحيح «حتى تطرح عنها قيد الذل وثقل الاستبداد، وتستطلع نور الحرية من مشرق السعادة»[4].

يعود الشيخ أحمد بعد هذا العرض عن الحرية وأقسامها إلى الحديث عن حقوق المواطنين السياسية ضمن الدولة الواحدة، فنراه يحدد دور الحكومات في حفظ الحريات الخاصة والعامة، وهو بذلك يقترب من المفهوم الليبرالي الذي يعادي تقييد الحريات من قبل السلطات، لأن الحرية برأيه هي على مقتضى الفطرة والطبيعة، ومنع الأفراد من ممارستهم للحرية يعد تجاوزاً على حقوقهم الطبيعية، وخرقاً للأهداف التي قامت الحكومات لتحقيقها، يقول: «تكون الحكومة عاملة على حفظ حرية كل شخص من الأمة عن أن تطغى على حرية أخيه وليس للحكومة على هذا معارضة حرية الشخص فيما كان ضمن حدودها وعند حقها ولا شبهة أن اختيار الشخص من يختاره ليكون ميزاناً لاعتداله وحافظاً لحريته وحكماً بينه وبين

(١) نفسه.
(٢) أنظر: التونسي، خير الدين: مقدمة «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ط ٢، تونس ١٨٦٧، ص ٧٤ وما يليها.
(٣) رضا، أحمد: العرفان مجلد ١١، ص ٥٧٨.
(٤) نفسه، مجلد ٢، ص ٤٦١.

جاره هو داخل في حدود حريته الشخصية، فمنعه من هذا الحق يعد اعتداء على حريته الشخصية في حدودها وتجاوزا على حقه الطبيعي»[١].

فهم الشيخ أحمد الحرية على أنها تلك المرتبطة بالنمط الديمقراطي، حيث يعتبر أن الملكية ولاسيما الوراثية منها، لا تترك مجالاً لانتفاع أحاد الأمة بحقهم لأنها «مانعة من الحرية الشخصية وهي على غير مقتضى الطبع والفطرة الأصلية»[٢]، أما الجمهورية الديمقراطية فهي التي يشترك فيها الشعب كله، وهي وحدها «على طبق الطبع والفطرة، وهي أكثر الحكومات إنطباقاً على حفظ الحرية ضمن حدودها المشروعة»[٣].

بحث الشيخ أحمد في خرافة «المستبد العادل» كما فعل من قبله عبد الرحمن الكواكبي[٤]، واعتبر أن الاستبداد بأصل معناه هو التفرد، فالحكم المطلق إستبداد، وهو إذا طال على أمة هلكت، فهو مناف لناموس بقاء الأصلح، فلا يضمن له الدوام على الدهر، كما اعتبر أن الحديث عن المستبد العادل هو خرافة، والبحث فيه قليل الجدوى، يقول: «وربما كان الاستبداد مع العقل والعدل نافعاً في أمة جهلت حقها ولم تحسن الاختيار لنفسها، ولكنها على ندرة المستبد العادل في الوجود عزيز الحصول فالبحث فيه قليل الجدوى»[٥].

لقد حدد الشيخ أحمد بوضوح الهدف من الديمقراطية والحرية والعدالة. وقد بين كيف أن الدولة هي لخدمة المجموع وسعادته، واعتبر أن أفضل الأنظمة السياسية هي تلك الأنظمة التي يشترك الشعب كل الشعب في صياغة قوانينها وتشريعاتها. فلا عجب أن أعطي الديموقراطية تلك الأهمية البالغة في حفظها للحريات لأنها هي وحدها التي تكون على

(١) نفسه، مجلد١١، ص ٥٧٨.
(٢) المرجع السابق، مجلد ١١، ص ٥٧٨.
(٣) نفسه، ص ٥٧٩.
(٤) أنظر: الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط ١، بيروت ١٩٧٥، ص ٥٧-٦٢.
رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١١، ص ٥٧٦.

مقتضى الطبع والفطرة، وهي أكثر أشكال الحكومات إنطباقاً على حفظ الحرية ضمن حدودها المشروعة.

لم يكن بحث الشيخ أحمد في الحرية والاستبداد والديمقراطية ضرباً في العبثية، بل كان يبغي الدفاع عن حرية واستقلال الأمة العربية التي مرت في ظروف قاسية، عانت خلالها ما عانت من ألوان الاستبداد والقهر والاستعمار، متوخياً من وراء التبشير بمفاهيم الحرية والعدالة والديموقراطية، التشديد على اهمية الحرية في حياة الشعوب والأمم، راسماً طريق الخلاص في زمن كانت الأمة العربية فيه تتخبط وتشقى في ظل أطماع الدول الكبرى[١].

٢ - العصبية:

إن الانسان كائن حي من الكائنات الأرضية، وهو «بحاجة إلى غذاء تقوم به حياته، ويعتاض به عن الرقائق المنهدمة من جسمه، كما إنه بحاجة إلى درء المغالب ودفع المهاجم من الوحوش الكاسرة، فيضطر الانسان إزاء هذا الواقع إلى التعاون والتعاضد، ولكن إذا اجتمعوا هم بحاجة إلى وازع قوي يدفع بعضهم لأن في طباع البشر ميلاً إلى العدوان والظلم»[٢]، وهذا قريب جداً من رأي ابن خلدون في نشوء الدولة، الأمر الذي يفسر لنا مدى تأثر الشيخ أحمد رضا بآراء ابن خلدون الاجتماعية حيث يقول ابن خلدون في مقدمته: «إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت لهم، وكذلك الواحد من البشر لا تقاوم قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة. . . فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه»[٣].

(١) كتب الشيخ أحمد بحثه في الحرية والديمقراطية عام ١٩١٩، أي بعد أن تم تقسيم العالم العربي بين فرنسا وإنكلترا، وفي زمن محاولات الأمير فيصل لتأسيس دولة عربية في الشام ١٩١٨ - ١٩٢٠.
(٢) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٣.
(٣) إبن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.. ص ٤٢.

أما عن ضرورة الوازع الذي تكلم عنه الشيخ أحمد، فهو نفس وازع ابن خلدون حيث يقول في مقدمته: «إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم... وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، فيقع التنازع المفضي للمقاتلة... ولذلك استحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم»[1].

يرى الشيخ احمد أن أظهر «مظاهر العصبية إذا وشجتها وشائج الرحم ووصلتها شوابك القربى القريبة وما يتلوها، والانسان بالطبع ينتصر لأبيه لأن به حمايته وهو محل نسبه ومبدأ نشأته، فخره مربوط بفخره، وشرفه سائر بشرفه، يشينه ما يشينه، ويعليه ما يعليه، علقة ماسة وفطرة واحدة، فتنصرف بذلك عصبيته لأبيه وإخوانه وأعوانه»[2].

إن رأي الشيخ أحمد في أن ذوي الرحم وشوابك القربى وما يتلوها هم وشائج طبيعية تشد من ازر العصبية وتقوي من التحامهم، هو قريب من رأى ابن خلدون الذي يعتبر «أن صلة الرحم طبيعية في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام، أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»[3].

لقد اعتبر الشيخ أحمد أن من أظهر مظاهر العصبية تلك التي إذا وشجتها وشائج الرحم ووصلتها شوابك القربى القريبة، أما ماذا عن القربى البعيدة؟ وهل تبقى في نفس وضوح العصبية الناتجة عن صلة الرحم القريبة وذوي النسب الواحد؟

يجيب الشيخ أحمد بقوله: «إن الخلق الموروث في الوارث أقل أثراً

(١) المرجع السابق، ص ١٨٧
(٢) رضا، احمد: المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٣.
(٣) إبن خلدون، ص ١٢٨ - ١٢٩.

من الموروث، فتكون عصبيتهم لأبيه دون عصبيته له، وهكذا كلما نزلت ضعفت بنسبة نزولها إلى أن تشعبت العصبيات النسبية»[1].

مما يلفت الانتباه في آراء الشيخ أحمد رضا في العصبية إنها شبيهة بآراء ابن خلدون في مقدمته، حتى في الدقائق والتفاصيل الجزئية، وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على مدى تأثر الشيخ أحمد رضا بآراء ابن خلدون الذي يعتبر انه لربما تنوسي بعض من العصبية في حال بعد النسب بعض الشيء «إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منه شهره... بمعنى ان النسب إذا خرج من الوضوح، وصار من قبيل العلوم، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية»[2].

يرى الشيخ أحمد انه «إذا استحكمت الرئاسة ورسخت الدولة، فاما أن تكون قواعدها متأصلة على أساس من العصبية أو تكون ثابتة بالقوة والغلبة، فإن كانت الأولى دامت الدولة بدوام عصبيتها فجمع بها الشتيت وقوي الضعيف، وسارت في طريق مهيع... وإن كانت الدولة قائمة بالقوة والغلبة فإن سلكت نهج العدل وصراطه وقربت لمحكوميها وقامت بمصالحهم قيام الناصح الساهر، أخذت منهم عصبية قوية ونعرة حية ترسخ بها قواعدها... وهي لاتزال قائمة مادام العدل والانصاف سائدين»[3]

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «إن صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والإتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية العصبية»[4]

يركز الشيخ أحمد على العدل في الحكم، وهو يعتبر أن فقدان العدل يعني فقدان العصبية وبالتالي الدولة، فهو يقول:

(١) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٣.
(٢) إبن خلدون، ص ١٢٨ - ١٢٩.
(٣) رضا، أحمد المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٤.
(٤) إبن خلدون، ص ١٣٩.

«إذا شيبت الدولة باستبداد وظلم وغلبة وقهر لوت على عقبها واضمحلت عصبتها شيئاً فشيئاً إلى أن تقوم عصبية أخرى أقوى وأخص. . . فتتأخى على نقض القوة الإستبدادية حتى تعود فائزة ظافرة مستأثرة بالسلطة كما دلنا عليه التاريخ وشهدت لنا مسودة العراق لقطع ظلم الأمويين. . . وقد سمعنا أن دولة بني العباس التي قامت بالعصبية وقويت بالنعرة، لما قل أثرها في الأمة وتسلط عليها ثلة من الأعاجم، ساموا الرعية مواقع الجهد والنصب والعناء. . ضعف صوت الدولة وقلت سطوتها فتناهبتها ملوك وطوائف من فاطميين وحمدانيين وبويهيين وإن شئت قل عرب وعجم وترك وديلم. . وكما جرى لملوك الطوائف في الأندلس، حيث ملكتها الذلة وحكم عليهم عدوهم واقتنصهم دولة دولة وطائفة طائفة، وكما كانت غرناطة وأعداؤها الاسبانيول على أبوابها يحاصرونها وهي أحوج ما تكون إلى عصبية تضم أجزاءها لتدرأ عنها شر المهاجم»[1].

يقول ابن خلدون في الموضع نفسه:

«إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها. . . ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها او مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً. . . وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعنّ من مقاصدها وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجه وزناته مع كتامه، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية»[2].

يرى الشيخ أحمد أن «العصبية» روح سائرة تطرأ عليها الشدة والضعف والقوة واللين، فإذا أفرطت في مذهبها، وطفت في مجراها، أضرت بما فوقها ضرراً يأخذ بأبنائها طريقاً هو طريق الطمع، فيصمون عن النظر في عصبيتهم العالية التي هم أحوج إليها في حياتهم وضغط كيانهم كما جرى لملوك الطوائف في الأندلس»[1].

وبالمقابل لما تأصلت الغيرة الدينية في نفوس الأوروبيين في القرن

(١) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٤-١٠٥.
(٢) إبن خلدون، ص ١٣٩ - ١٤٠.
(٣) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٣٠، ص ١٠٤.

السادس للهجرة «كانت أقل نفحة من أنفاس بطرس الناسك تذكي نار عصبية اندفع منها أتي عظيم على الشرق والشرقيين سال له الدم العرم»[1].

إذن العصبية برأي الشيخ أحمد إذا تجاوزت حدها إلى إفراط وتفريط، كانت مذمومة المغبة وخير أحوالها ما انتهجت فيه الطريق الوسط، ولكن لا بد لها في ذلك من مسيطر وقوة حاكمة عليها تراعي فيها الأحوال وتصرفها كيفما شاءت، وتلك القوة هي العقل، وهو يذكرنا انه «لما كان العرب في دولتهم يؤيدون عصبيتهم بنشر لغتهم في الأقطار، حتى كانت ضواحي الهند والسند وربوع مرو وخراسان وهي لبان العجمة مقراً لائمة اللغة العربية وعلمائها ومنبتاً لفضلائها، ولما أن ضعفت السلطة العربية وفشلت الدولة العباسية. . . فترت همة المسلمين في هذا السبيل فانحلت تلك العصبية وحل محلها عصبيات مختلفة، فأبعد ذلك الاتصال بين أجزاء الأمة وأفرادها، وأوهى التفريق عزها»[2].

فالعصبية التي يتوخاها الشيخ أحمد هي التي «إذا أخذت طريقها الحق، وانتهجت سننها العادل وأخذت التربية والفضيلة زمامها وتولتا قيادها، يفضان طماحها ويردان جماحها، فلا تركب الشطاط ولا تألف الانحطاط، وخير الأمور الوسط، ومن قيد بالفضيلة قاد السعادة»[3].

يلاحظ مما تقدم أن الشيخ أحمد رضا قد حذا حذو ابن خلدون حذو النعل للنعل، فقد نهج نهجه ونحا منحاه، خصوصاً في موضوع العصبية والتاريخ، إذ يرى أن للعلامة ابن خلدون الفضل الأكبر بين مؤرخي العرب، بما سلك من سبيل التحقيق والنظر، وتطبيق التاريخ على فلسفته، بل كان فضله شاملاً لكل مؤرخ بعده، «بحيث شرع لهم نهجاً أرتقوا في

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص ١٨١.
(٣) نفسه.

شأنه، فأصبح التاريخ لهذا العهد ممحصاً بقدر ما وصلت إليه قدرة الباحثين ويد الأثريين وأفكار المحققين»[1].

٣ ـ الأمة:

الأمة في العالم الحديث هي قطب الولاء ووحدة المجتمع، هي الأشتراك في الأمجاد في الماضي، وإرادة واحدة في الحاضر، وإتيان الأعمال العظام معاً والعزم على الإتيان بالمزيد منها. فهي أعظم الأفكار الاجتماعية والسياسية، غير انها «أكثرها تعقيداً وغموضاً وسحراً، ولاتزال المجتمعات المعاصرة تعيش في إطار فاعليتها المتعددة الوجوه، المتشعبة الاتجاهات»[2].

إن مفهوم كلمة الأمة في الأدب السياسي القومي الحديث، إنما تعني الجماعة البشرية المستكملة لخصائص:

- التكوين التاريخي الواحد،
- اللغة المشتركة،
- الأرض المشتركة،
- الحياة الاقتصادية المشتركة،
- التكوين النفسي المشترك، المعبر عنه في الثقافة المشتركة.

أما مفهوم الأمة في المعنى التقليدي القديم، فهو يعني الجماعة، أية جماعة من الناس، فالقرآن الكريم عندما يقول: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»[3]، «ولتكن منكم أمة يدعون الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[4] إنما يعني بالأمة «الجماعة أي جماعة من الناس على الاطلاق»[5]، فالجماعة هنا وليست لها الاشتراطات ولا القسمات اللازمة للأمة الحديثة بالمعنى القومي الذي نستخدم فيه هذا اللفظ الآن»[6].

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣، ص ٥٩٣.
(٢) نصار، ناصيف: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط ١، بيروت ١٩٧٨، ص ٥.
(٣) آل عمران: ١١٠.
(٤) آل عمران: ١٠٤.
(٥) نصار، ناصيف: مفهوم الأمة، ص ١٧
(٦) الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، ص ٣٧

اما ما هو موقف الشيخ أحمد من المفهومين التقليدي والحديث؟

يرى الشيخ احمد أن «أولْ ما تألفت الأمم من أفراد تضمها أسر وأسر تأوى الى عشائر وعشائر تجمعها القبائل وقبائل يخفق فوقها لواء واحد، والأمة فوق ذلك»[1]، فالأمة هي «عصبة تجمعها جامعة واحدة بها تتماسك وفيها تتكاتف وعليها تحرص وإليها تلجأ»[2].

يعرّف الشيخ أحمد رضا الأمة بقوله: «إنها تطلق على مجموع اشتبكت أواصره واتحدت وجهته، فهو اما من أديان متفرقة يجمعها اللسان كالأمة العربية، أو من ذوي لغات متعددة ويلفهم الدين كالأمة الاسلامية، أو أبناء أديان ولغات متباينة، ويحويهم الوطن كالأمة العثمانية»[3].

اعتبر الشيخ أحمد أن اللغة والدين والوطن «الذي هو حيز جغرافي» من مقومات تكوين الأمم، فهو يقول: «إن الأمة جسم واحد، حياته الاتحاد، وقوته الدين، ولسانه اللغة، ومثابته الوطن، وقوامه الغيرة، وحليته التربية الصالحة والرابطة الثابتة والإخاء الراسخ والمساواة العادلة»[4]. وهو بذلك يركز على الدين كعامل أساسي في تكوين الأمة (ولعله يقصد هنا بالأمة الجامعة الاسلامية أو الرابطة الدينية، حيث لا يستلزم الحديث عن الدولة الاسلامية وغيرها، وهذا يعني أن الايمان بوجود روابط معينة وخيوط مشتركة، وقسط من الوحدة بين الذين يدينون بدين الاسلام أو غيره، لا يرقى لمستوى الوحدة السياسية في الدولة الواحدة)، كما انه اعتبر أن اللغة عامل لا يقل أهمية عن العامل الديني الذي يدخل في الأساس الموضوعي لتكوين أية أمة، كما إنه لم ينسَ الأرضية الجغرافية التي ستقف عليها الأمة، الا وهي الوطن الذي هو الأرض، وبعبارة أصح المجتمع الناشيء عن العيش في مكان واحد.

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢، ص ٤٥٩، وهو مقال كتب عام ١٩١٠.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) المرجع السابق.

لم تكن آراء الشيخ أحمد في الأمة بعيدة عن آراء من سبقه من المفكرين العرب، خصوصاً مفكري عصر النهضة، فالطهطاوي مثلاً يعرّف الأمة إنها «جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة ومنقادة غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة. . ولا جائز أن تستغني الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها (لأنه). . . هو المحافظ على إجراء الأحكام والقوانين، وعلى حفظ الشريعة والدين»[1].

أما الكواكبي بدوره يتساءل: «ما هي الأمة، أي الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لمالك متغلب؟ أم هي جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟»[2].

وقد يبدو أن الكواكبي يستخدم هنا الأمة بالمفهوم الحديث حيث لا يضع العقيدة الدينية مقوماً من مقوماتها، بل يشير إلى روابط الجنس واللغة والوطن والحقوق المشتركة. غير أن الكواكبي نفسه يقول في مكان آخر بتعريفه للأمة «إن الأمة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب واحد أو وطن أو لغة أو دين»[3]. ولعله هنا يقصد بالأمة ما قصده الشيخ أحمد بالجماعة الدينية أو الجماعة الاسلامية.

أخيراً يتبين أن الشيخ أحمد قد اعتبر أن الأمة جسم قوته الدين، وما الدين إلا وازع إلهي بقوة عالية وسلطان روحي ويبعث في النفوس الورع عن المحارم والتعفف عن الاسترسال في الشهوات. . . وهو نعم الزاجر عن مفاسد العصر الحاضر والمرغب في فضائله»[4]، كما اعتبر أن الأمة جسم سياسي لا يكون إلا حين «تطرح الأمة عنها قيد الذل وثقل الاستبداد، وتستطلع نور الحرية من مشرق السعادة»[5].

(١) الطهطاوي، رفاعة: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت ١٩٧٣، ج ٢، ص ٤٣٧.
(٢) الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، ص ٣٧.
(٣) المرجع السابق، ص ١٩٨.
(٤) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢، ص ٤٦٠.
(٥) نفسه، ص ٤٦١.

كما أوضح أن الأمم لا ترتقي إلا من رقي أفرادها لأن لا أمة في العالم غابره وحاضره، بلغت أوج رقيها بغير تربية نافعة وعلم صحيح، لأن «الأمة كالجسم إذا صحت أعضاؤه إعتدلت صحته، وإذا اشتكى بعضها إعتل الباقي، ولا يصلح الفاسد ويقيم الأود مثل انصراف الهمة إلى المحمدة»[1]، فالأمة كالأفراد تحيا وتموت وتسقم، ولها أطباء مهرة يعرفون الداء والدواء، أما الدواء برأيه فهو العلم حيث يقول: «لا تكون الأمة أمة إلا إذا تمتعت بلذات العلم وعكفت على موارده، وهرعت إلى طلاب الفضائل لتكتسي بأثوابها، وتمسكت بأهداب التربية فاستنارت بمشكاتها»[2].

٤ ـ النظام والرئاسة والشورى:

للشيخ أحمد مقالات عديدة في موضوع الإلفة الاجتماعية وعناصرها، فهو يقول ان محبة الذات لازمة للحياة لزوماً بيّناً لا تنفك عنه، وحب البقاء ناموس طبيعي لا خلاف فيه، وكل نفس تحتاج إلى قضاء ما يقتضيه بقاؤها.

فمحبة الذات إذاً هي «غريزة في النفس البشرية، والتي هي دائماً بحاجة إلى التعاون لحفظ الذات البشرية، فالتعاون تفاعل معناه المشاركة»[3]، غير أن الشيخ أحمد يرى أن التعاون قد يضعف، وضعف التعاون غير صالح، فلا يثبت مع الزمن بحكم ناموس بقاء الأصلح، وقد تخرج محبة الذات عن حدها، فتصير طمعاً، فيطلب صاحب الحق أكثر من قيمته، أما مع علمه بأنه كذلك، أو أن افتتانه بعلمه أراه إياه أكبر من قيمته.

فالطمع قد يؤدي إلى النزاع، ويتساءل الشيخ عن الدواء، فيجيب:

(١) نفسه.
(٢) نفسه. ص ٤٦٢.
(٣) المرجع السابق، مجلد ١١، ص ٤٨٤.

وانه لا يدفع الطمع إلا الوازع، وهذا الوازع هو العقل الذي هو قيد النفس عن الخروج عن حد الاعتدال مع العلم بأنه هو حد الاعتدال، فهو إذا من العقال»[1].

أما العقل برأي الشيخ أحمد، فهو مفتقر إلى العلم، فلا عقل بلا علم، وقد تختلف العقول برأيه. والحقيقة ان الاختلاف يكمن في قوة العاطفة التي تدفع بالمرء في سبيلها، وتغطي على عقله أن يعقلها عن المضر منها، فإذا كان العقل تحت تأثير هذه المؤثرات الكثيرة المدهشة، فكيف يدرك الحسن والقبح بحد ذاتها أو بالنسبة الصحيحة لأمر آخر، ويكون إدراكه سليماً دون أن يتجرد عن هذه المؤثرات[2].

يوضح الشيخ أحمد انه قد يرتكب المرء بحكم العاطفة ما لا يجوز له، حيث تضعف إرادته عن المقاومة، ثم يزاول ذلك ويكرره، ومع التكرار يصبح الشر عادة فلا يراه صاحبه بعد ذلك إلا خيراً.

فالمرء إذا أراد الوصول إلى الحق عليه أن يجرد نفسه من المؤثرات المذكورة، غير أن التجرد يحتاج الى قوة وإرادة وحزم، والإرادة إنما تقوى إذا مرنت على ذلك، ففي الصغار ذلك أمر سهل، أما في الكبار فقد يحتاج الأمر الى رياضة أخلاق ومران كبير، وانتباه شديد، ولكن ذلك غير مستحيل.

التربية إذاً تؤثر في حكم العقل، وإن العواطف تقف دون إدراك الصواب، فالتجرد ممكن، وهذا معناه انه ليس مستحيلاً، فقد تضعف الإرادة في بعض الأحيان، فتجرد العاطفة عن الخضوع لها، أما التجرد فهو أمر صعب، فهو إذاً قليل. وأكثر العقول خاضعة للعواطف، فلا يستقيم الأمر ولا يصلح إلا بقوة تحفظ المجتمع؛ وهذه القوة هي النظام.

أما ما هو النظام برأي الشيخ أحمد؟ يجيب انه قد وتحتاج الأمم التي

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص ٤٨٦.

يجمعها دم واحد أو لغة واحدة أو مصلحة واحدة إلى شرع (نظام) واحد إن لم يكن الهياً كان وضعياً، ولا تركن النفس إلى الوضعي ما لم يكن صفوة تجاريب وثمرة آراء، تعاقب على النظر فيه مع بذل جهدها في التجرد عن المؤثرات الخارجية، وتصفت عن الميول والأهواء بما تداولته من مختلفات النظر حتى ذهب زبد تلك الآراء جفاء وبقي ما ينفع، وذلك هو الشرع أو القانون»[1]. وبرأيه أن النظام لا يقوم بنفسه، بل لا بد له من قوة تعضده، وهذه القوة هي العقل المجرد، غير أن «التجرد، صعب، فهو إذاً قليل، وأكثر العقول خاضعة للعواطف، فكيف يكون الخاضع للشيء وازعاً منه كافاً عنه؟»[2].

العقول في الناس إذاً لا تقوم بنفسها في الكف والوزع لحفظ النظام، فلا بد والحال هذه من قوة قادرة هي السلطة أو الرئاسة.

أما الرئاسة برأي الشيخ، فهي ضرورية لأنه قد «تطغى محبة الذات فتصير طمعاً لا يستبعد انه إذا بلغ هذه الحال يقاتل على نيل بغيته، وقد تتفق ميول طائفة على الطمع بما في يد طائفة أخرى فتتقاتلان»[3]. فكانت الرئاسة والحال هذه، أمراً طبيعياً وضرورياً، وكان أبو الأسرة رئيسها، لأنها ألفت الإتكال على سعيه في رزقها والمحافظة عليها وهي أطفال لا تملك القوة، وبحكم النشوء والارتقاء، إتسعت دائرة هذه الرئاسة، وطمع القوي في الضعيف، فكانت الطوائف ثم الأمم، وكانت الدول والممالك.

قد يكون الرئيس برأي الشيخ أحمد، غير سديد في عمله، وقد لا يكون نافعاً لإحقاق الحق ووضع الميزان في نصابه، ففي هذه الحالة قد يؤدي ذلك إلى «رفض رئاسته إذا أدرك مرؤوسوه ذلك، وكانت لهم قوة ارادة على طلب النافع ومغالبة التمليق أو الخوف، وأما أن يؤدي إلى هلاك الرئيس والمرؤوس أمام أطماع الطامعين، فلا بد للرئيس ليكون عمله سديداً، من الشورى»[4].

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١١، ص ٤٨٨. (٢) نفسه، ص ٤٨٩.
(٣) المرجع السابق.
(٤) نفسه، ص ٤٩٠.

أما ما هي الشورى برأيه؟

يرى الشيخ أحمد انه من الصعب على الرئيس أن ينظر في كل جزئي وكلي نظر الباحث المستنتج، ليستخرج لكل جزئي حكمه وقت عروضه له، فهو يؤكد ان ذلك امر صعب، لأنه لو حصل ذلك لكان وقت الاستنتاج أكثر من وقت العمل، بل ربما استغرق وقت العامل، ولم يدع وقتاً للعمل، «فلا بد للرئيس الوازع أن يكون متبعاً نتائج العقول التي تسن الطريق الصالح، فيكون له نبراساً ومنهاجاً حيث تتفرغ للعمل... فكان من العدل والحق، أن يكون له من أهل الرأي من يقوّم أوده ويصدره عن رأيه، وأن يكونوا جماعة حتى تتمحص الآراء من شوائب المؤثرات المختلفة، فكانت الشورى. والشورى هي الاستعانة برأي من يعجبك عقله ونصحه، فهي من باب اجتماع الآراء»(١).

بالإضافة إلى ما تقدم، يعتبر الشيخ أحمد أن للمسائل الشرعية وجوهاً تتحمل البحث والتأويل، وكثيراً ما تحمل العاطفة عبدها العالم الطامع على تأويل الشرع إلى جهة طمعه، وإن في القانون ما يتبدل وضعه بتبدلّ الزمان، ويختلف حكمه باختلاف الحال، ومن ذلك كله «كان لا بد من الاجتماعات التشريعية، فكانت الشورى ذات قسمين: شورى إدارية وشورى إشتراعية»(٢).

إنطلق الشيخ أحمد في مفهومه للشورى من منطلق حديث مؤسس على أصول الحرية، وقد اعتبر ان شورى أهل الحل والعقد في الأمة، يكون بعقولهم لا بسيوفهم، كما جعل أصول إدارة الأمة تكمن في (الشورى الإدارية والتشريعية)، وهو بذلك يقترب من النظريات الحديثة في الديموقراطية ومفاهيمها، كما اقترب بذلك من الإمام محمد عبده القائل «ان الشورى واجبة، وان طريقها مناط بما يكون أقرب الى غايات الصواب وأدنى إلى مظان المنافع ومجالبها... وان أفضل القوانين وأعظمها فائدة،

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.

هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام (أي الشورى الإشتراعية)، أعني المؤسس على مبادىء الشورى»(١).

٥ ـ الحكومات وأنواعها:

يقصد الشيخ أحمد بالحكومة: «القوة التي بيدها حفظ النظام، والتي عليها أن تسهر على تنفيذ القانون وتحرسه من أن يعبث به أحد، وهي باختصار المعنى ما ضمه مجلس الوزراء في الدولة، إذ كل من دونهم تابع لأمرهم دون اعتراض»(٢).

إن الحكومات عند الشيخ أحمد على أنواع، تندرج تحت الملكية، سواء المطلقة أو المقيدة، والجمهورية التي قد تكون أرستوقراطية أو ديموقراطية، وبرأيه إن أنواع الحكومات ستة هي:

أ ـ الملكية المطلقة: وهي ما كان الأمر والنهي للملك دون قيد ولا شرط، وقوله نص قانوني يجب التقيد به، فإذا استشار فيكون من فضله وكرمه، وهو في كل حال مقدس غير مسؤول.

ب ـ الملكية المقيدة: وهي ما كان الأمر والنهي فيها للملك أيضاً، ولكن ليس له أن يأمر أو ينهى ما لم يعتمد على ما يقرره رجال الاستشارة ومجلس الوزراء، والجميع مقيدون بقوانين الدولة. وقد يكون الملك فيها غير مسؤول، لأنه ليس بيده شيء يحاسب عليه.

ج ـ الملكية الإرثية: وهي ما كان الملك فيها بالوراثة لأكبر أولاد الملك، فإن لم يكن له أولاد، فأكبر إخوته، فإن لم يكونوا، فأقرب وارث له، ويسمى الوارث ولي العهد، وقد يكون إرث الملك فيها للأرشد من الأسرة المالكة.

د ـ الملكية الانتخابية: وهي ما كان الملك فيها بالانتخاب، وليس له أن يقيم عن نفسه خلفاً له، ولكن الأمة تجتمع إذا خلا مكانه فتنتخب

(١) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٦٥.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١١، ص ٥٧٥.

هـ ـ الجمهورية الأرستقراطية: وتسمى مشيخة، وهي التي يتولاها الأعيان، وليس لمن دونهم رأي معهم. ويسمون بأولي العقد والحل.

و ـ الجمهورية الديموقراطية: وهي التي يتولاها رجال الأمة الذين يختارهم الشعب، وقد تكون الجمهورية ذات نظام واحد، أو إتحادية ذات أنظمة خاصة لكل مقاطعة أو ولاية نظامها الخاص، وللمجموع المتحد نظام واحد عام تكون به الدولة واحدة.

بعد تقسيم الشيخ أحمد للحكومات، وجد أن الملكية المطلقة ملازمة للإستبداد لزوماً عادياً لأن العاطفة تصدر عن غير روية، فإذا لم يكن العقل حاكمًا عليها، لم تقف عند حد الصواب. ومن العواطف حب السلطة والرئاسة. وقد نشأ من طغيان هذه العاطفة حب الاستبداد في ذوي السلطة»[١]، وهو يرى بالنتيجة ان ليس للملكية المطلقة اليوم بين الدول المتمدنة مثال، وإنما كان حكم السلاطين العثمانيين حتى إعلان الدستور. هذا النوع الذي كان من نتيجة التغلب بالقوة، لأن التحكم في النفوس على غير اختيارها لا يكون بغير الإكراه.

أما الملكية المقيدة برأيه، فهي تعني تقييد الإطلاق بقيود الشورى لتكون «الحكومة ملكية مقيدة يتقيد فيها الحاكم عن التفرد، فلا يبقى استبداد فردي. ومن مثالها اليوم الملكية في بريطانيا وفي إيران وفي مصر[٢]، وليس منها شيء في أميركا.

أما الملكية الارثية، فيراها الشيخ أحمد تلك التي تنشأ من استئثار الملك لنفسه ولذويه بالسلطة، ومنها كل الحكومات الملكية اليوم.

أما الملكية الانتخابية فهي التي تنشأ وسطاً بين المحافظة على القديم، فكانت ملكية، والميل مع الجديد، فكانت إنتخابية. ومنها في القديم حكومة بولونيا قبل أن يقتسمها جيرانها الروس والألمان والنمسا.

(١) المرجع السابق، ص ٥٧٦.
(٢) نفسه. وكتب هذا المقال عام ١٩١٩، حيث كانت مصر يومها خاضعة للحكم الملكي».

أما الحكم الجمهوري، فقد قسمه الشيخ أحمد رضا إلى: جمهوري أرستقراطي، وجمهوري ديمقراطي. أما الجمهوري الأرستقراطي، فهو الذي كان أمر الحل والعقد فيه بيد الزعماء، وكان الشعب بيدهم وليس له من الأمر شيء غير ما يراه الزعماء الذين اجتمعوا على أمر الدولة، فكانوا شيوخها وأولي أمرها. وليس لهذا النوع مثال اليوم. أما في القديم فكانت المشيخة الرومانية وفي العصور المتأخرة جمهورية البندقية.

أما القسم الثاني أو الجمهورية الديمقراطية، فهي التي يراها الشيخ أحمد في الأمة التي أدركت «حقها وعرفت نفسها، فشدت يدها على حريتها كي لا تغتصب، وآنفت بنفسها أن يحكم فيها غير نفسها»[١]، لأن الانسان خلق حراً ولا يقدر أن يعيش إلا حراً (وأريد بالعيش عيش الروح)، فالحرية معناها أن يكون المرء مطلق التصرف بأعماله بشرط أن لا يمس حرية غيره، وقد وضعت الشرائع والقوانين لتحديد هذه الحرية من كل شخص بالنسبة إلى غيره.

يرى الشيخ أحمد أن «القانون لا يكون وازعاً بنفسه، بل لا بد له من منفذ، والمنفذ هو الحكومة (فإذاً) تكون الحكومة عاملة على حفظ حرية كل شخص من الأمة عن أن تطغى على حرية أخيه، وليس للحكومة على هذا معارضة حرية الشخص فيما كان ضمن حدودها وعند حقها، ولا شبهة أن اختيار الشخص من يختاره ليكون ميزاناً لاعتداله وحافظاً لحريته وحكمًا بينه وبين جاره، هو داخل في حدود حريته الشخصية، فمنعه من هذا الحق يعد اعتداء على حريته الشخصية في حدودها وتجاوزاً على حقه الطبيعي»[٢].

إن الملكية برأي الشيخ أحمد، لاسيما الوراثية، لا تترك مجالاً لانتفاع آحاد الأمة بحقهم، وهي مانعة من الحرية الشخصية، وهي بالتالي على غير مقتضى الطبع والفطرة الأصلية، وهي بعكس الجمهورية الديموقراطية التي يشترك فيها الشعب كله، فالأخيرة تكون على «طبق الطبع والفطرة

(١) المرجع السابق، ص ٥٧٨.
(٢) نفسه

وهي أكثر أشكال الحكومات إنطباقاً على حفظ الحرية ضمن حدودها المشروعة»(١).

إن الحكومة الجمهورية بناء على ما تقدم «هي حكم الشعب نفسه بنفسه... (عن طريق أن تفوض الأمة عملها إلى فئة صالحة له، تفرض لها من مالها الفروض لتتفرغ للعمل العام وحفظ النظام، وأن تنتخب من رجالها وذوي الرأي فيها رهطاً صالحاً يقوم بالمراقبة على هذه الفئة حتى لا تشذ عن النهج السوي»(٢).

يرى الشيخ أحمد أن الحكم الجمهوري هو أول هيئة للحكومة رأتها الشعوب القديمة، لأنه على مقتضى الطبيعة «فليست إذاً الحكومة الملكية هي الجارية وحدها على مقتضى الطبيعة، فقد وجد فاتحو أميركا أن الجمهورية كانت فاشية بين حكومات هنودها، ولم يكن فيها إلا مملكتين، مما يدل على أن الجمهورية هي أول هيئة للحكومة رأتها الشعوب القديمة»(٣).

تبين مما تقدم أن الشيخ أحمد رضا قد قسم الحكومات إلى ستة أنواع، تندرج بشكل واضح تحت مفهومي الملكية والجمهورية، كما فصل القول بالحكومات الملكية واعتبرها اربعاً (المطلقة والمقيدة والأرثية والانتخابية)، واعتبر أن الحكومة الجمهورية نوعان: (الجمهورية الأرستقراطية والجمهورية الديموقراطية)، وهو بذلك يحذو حذو أرسطو في تقسيمه لأشكال الحكومات، حيث اعتبرها أرسطو ستة أنواع أيضاً هي: (الملكية والأرسطوقراطية والدستورية والإستبدادية والأوليغاركية والديموقراطية)(٤)، إلا أن ما يميز الشيخ أحمد رضا عن أرسطو، أن الشيخ اعتبر أن الحكم الديموقراطي منطبق على طبق الطبع والفطرة، كما اعتبره

(١) المرجع السابق، ص ٥٧٩.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ص ٥٨٢.
(٤) فخري، ماجد: ارسطو المعلم الاول، ط ٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣٢.

من أكثر أشكال الحكومات إنطباقاً على حفظ الحرية ضمن حدودها الشرعية، بينما نرى أرسطو يعتبر أن الديموقراطية من أنظمة الحكم الفاسد ونعتها «بحكم الشعب أو الغوغاء»(١)، كما اعتبر أرسطو أن الملكية من أنظمة الحكم الصحيح، وهذا ما رفضه الشيخ أحمد، إذ يعتبر أن «الحكم المطلق إستبداد، والاستبداد إذا طال على أمة هلكت، فهو منافٍ لناموس بقاء الأصلح، فلا يضمن له الدوام على الدهر»(٢).

أمر آخر لا بد من التحدث عنه هو «أن الفروق الرئيسية بين حكومة واخرى عند أرسطو، تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ إنتخاب أصحاب السلطة فيها»(٣)، بينما نجد أن هاجس الشيخ أحمد في تمييزه بين أشكال الحكومات هو هاجس العدالة والحرية، حيث يقول: «إذا أدركت الأمة حقها، وعرفت نفسها شدت يدها على حريتها كي لا تغتصب، وأنفت بنفسها أن يحكم فيها غير نفسها»(٤).

أما العدالة التي يراها أرسطو فهي «العدالة القاضية بأن تحترم الفروق الأساسية بين أبناء المجتمع وطبقاته، فيكون للأكفاء فيه مثل حقوق الأكفاء، ولغير الأكفاء خلاف هذه الحقوق»(٥). كما يعتبر أن منتهى العدالة السياسية يكون في «تمتع الجمهور، أي عامة الأحرار، دون العبيد بحقوقهم الدستورية»(٦)، بينما نرى الشيخ أحمد يساوي بين أفراد البشر دون تمييز، يساوي بين حقوقهم وواجباتهم بعكس ما فعل أرسطو، ولعل مرد موقفه هذا، إنطلاقه من منطلق إسلامي، حيث يقول في المسلمين:

«كانت أحكامهم قائمة بالمساواة، فليس لغني ميزة على فقير، ولا لكبير فضل على صعلوك فقير... ولم يكن في الشرع فرق في الحقوق والواجبات، بين بلال

(١) نفسه.
(٢) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١١، ص ٥٧٦.
(٣) أرسطو المعلم الأول، ص ١٣٢.
(٤) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١١، ص ٥٧٨.
(٥) أرسطو المعلم الأول، ص ١٣٤.
(٦) نفسه، ص ١٣٣.

الحبشي وسعد بن عبادة كبير الأنصار، وإنما كانوا يتفاضلون بالأعمال الصالحات، فالمرء رهن بعمله، وقيمة كل أمرىء ما يحسن...... فالشرع الاسلامي لم ينظر في الأحساب والأنساب والآباء والأبناء، بل نظر الى الأعمال التي هي عنده ميزان التفاضل، فيقتص من جبلة بن الايهم ملك غسان لرجل من عرض الناس، لطمة بلطمة، ويقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في موقف الحكومة مع الرجل اليهودي في دعوى الدرع»[1].

(1) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٣٦، ص ٢٣٨

الفصل الرابع

الشيخ أحمد رضا وفكره الاجتماعي والأخلاقي

لم يترك الشيخ أحمد رضا حدثاً سياسياً إلا ونبّه العرب إلى مخاطره، ولم يدع حدثاً ثقافياً إلا وكان الخطيب الأول، إن لم يكن من المشتركين فيه، أو من المؤسسين، أو من الأعضاء. فإذا كان شيخنا قد اهتم بالناحيتين السياسية والثقافية واللغوية، فما باله بالنواحي الاجتماعية والأخلاقية؟ وهو الذي عرف عنه إخلاصه لقومه وتفانيه في رفع مستواهم وبيان ما هم عليه، فهو دائماً يحاول توجيههم إلى الأفضل والأمثل والأسمى، وهو الذي ناضل من أجل حرية قومه، فكاد أن يقع في يد جمال باشا السفاح لولا ظهور أوراق اللامركزية أو إعلان براءته، وذلك عام ١٩١٥.

١ ـ الأخلاق:

يرى الشيخ أحمد أن «للإنسان سجايا اربع هي: الشهوة والغضب والتفكر (العقل) والعدل»[1]. فالسجايا هذه هي ميزان حياة الانسان وقوام أعماله، وكلها لازمة له، وحظ المرء من الحياة الأخلاقية بقدر اعتدال الشهوة والغضب وقوة سلطان العقل، فقوة التفكر (العقل) هي الميزان الصحيح للتربية، بل هي جماع ما يراد بالتربية. وقد ورد في الأثر من سيد

(1) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٩، ص ١١٤.

البشر: «ما اكتسب المرء مثل عقل يهدي صاحبه إلى هدى أو يرده عن ردى»(1).

إن ميزان الحكمة للسجايا الثلاث، هي قوة رابعة تسمى قوة العدل، وهي التي تجعل قوة الغضب مثلاً في انقباضها وانبساطها على حد ما تقضيه الحكمة، وهي التي تتصرف بقوة الشهوة تحت حكم العقل.

يرى الشيخ أحمد أن «ميزان حياة المرء وقوام أعماله في قوة التعقل فإذا فقدت قوة العقل من الانسان سارت نفسه في طريق غضبها وشهواتها، جامحة لا وازع يزعها ولا مصرف يرد جماحها، فتتحكم الفوضى وتوردها موارد الهلكة والدمار»(2). أما العقل الذي يتحدث عنه الشيخ أحمد فهو العلم، لأن «العقل نفسه هو جملة علوم ضرورية تعقل العالم بها عن الشرور في بيداء الشهوات والشبهات، وإذا هجر العقل قوة العدل بلي بالإفراط أو التفريط، لأنه مع الإفراط يكون منه المكر والخداع والدهاء المنقوت، ومع التفريط يكون البله والحمق وقلة التجربة»(3).

لقد اعتبر الشيخ أحمد أن اتصاف الانسان بهذه الأمور وإحرازها كلها، يتم له وبواسطتها التهذيب وحسن الخلق، وهو المطلوب الأول الذي وضعت له الشرائع، وأرسلت به الرسل الكرام، والبالغون هذه الغاية قليلون ومنهم الرسل الكرام وحواريوهم الاعلام، ومن أحرز بعضها كان مهذباً، وقد ورد عن الرسول العربي: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فقد جعل الأخلاق غاية البعثة على سبيل الحصر.

لا يتم تهذيب الأخلاق اذاً إلا بجعل الفضيلة صفة راسخة في النفس، فالشيخ أحمد يشرح معنى الفضيلة بقوله: «الفضيلة وسط بين رذيلتين: فشهوة الطعام وقوة الغضب، مع الإفراط أو التفريط تنقلب نعمتها نقمة... فقوة العدل واجبة الوجود، لأن قوة العدل تلطف قوة الغضب

(1) حديث شريف.
(2) رضا، أحمد: العرفان مجلد ٩، ص ١١٥.
(3) نفسه، ص ١١٦.

من الفتك الهمجي وترفعها عن الجبن إلى الوسط المعتدل وهو الشجاعة»(1).

إن أهم ما يلاحظ في حديث الشيخ أحمد عن الطبائع الأربع مبلغ تأثره الشديد بنظرية الطبائع الأربع، التي سادت في الفكر الإغريقي والتي أخذها العرب المسلمون عن اليونانيين، بالإضافة إلى أن حديثه عن الفضيلة التي اعتبرها وسط بين رذيلتين (الإفراط والتفريط)، وتركيزه على قوة العدل أو الاعتدال التي تلطف قوة التهور والغضب، وترفعها عن الجبن إلى الشجاعة التي هي وسط، إنما ينتزع منتزع أرسطو مقتفياً آثاره من خلال مؤلفات المسلمين الأوائل، الذين نهلوا من الفلسفة اليونانية، وعلى الأخص فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما.

يظهر جلياً تأثر الشيخ أحمد بأرسطو من خلال بحثه حول مفهوم الفضيلة إذ أنه قد أخذ أفكاره في الفضيلة، التي هي وسط بين الإفراط والتفريط، عن أرسطو القائل: «إن الفضيلة هي ملكة خلقية، يكون المرء بحسبها صالحاً ويقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه... وهي مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط... وإن صاحبها قادر على تجاوز كلا الإفراط والتفريط... وإن الفضائل ترسخ في النفس بحكم الاعتدال، وتفسد بحكم الإسراف، سواء في ذلك الإفراط والتفريط»(2).

٢ ـ القتل:

بحث الشيخ أحمد في القتل وعقابه وقصاصه، واعتبر أن القتل «إذا كان ظلمًا، كان جناية على الانسان. وإذا كان قصاصاً لا يعدونه جناية، فماذا يكون إذاً... فهل القتل مرة خيراً ومرة شراً، باعتبار الوجوه، فتكون الخيرية والشرية بالجهة والاعتبار وليستا بذاتيتين»(3).

(1) نفسه، ص ١٩٣.
(2) فخري، ماجد: أرسطو، ص ١١٢ ـ ١١٤.
(3) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٩، ص ٢٨٧.

يعتبر الشيخ أحمد أن القتل شر، وخصوصاً عندما يكون هادماً لبناء الالفة الاجتماعية، التي هي ركن التعاون الذي هو قوام الحياة البشرية[1] وهو خير في حال كان القتل قصاصاً، لأن «في تركه شر أعظم وأكبر، لأن القصاص حياة الأمة. فإذا لم يكن قصاص لم تكن حياة، وإذا عدمت الحياة كان الموت، فترك القصاص موت للأمة فقتل المجرم حياة للأمة، ويكون العكس حياة المجرم موت للأمة، فكانت المعارضة بين قتل فرد وقتل أمة، والأول أهون الشرين»[2].

يعتبر الشيخ أحمد اذاً أن القصاص ضروري لحفظ حياة الأمة، وبدونه تفنى الأمة، وهو بذلك يقتفي أثر الشرع، إذ أن القرآن الكريم اعتبر وأن في القصاص حياة»، والحياة هنا هي حياة الأمة بأجمعها، ولا تكون الأمة بخير إلا في حال الاقتصاص من المجرمين.

قد يقول قائل إن قطع دابر الجرائم يكمن في نزع أسبابها وملاشاة الدواعي الداعية إليها، غير أن الشيخ أحمد يعتبر أن هذا «الفكر هو نظري بحت، والقول بإمكانه فعلاً بعيد جداً، ولا يبعد باستحالته عادة»[3]، والسبب في ذلك ان من أسباب جريمة القتل ثوران الغضب وحمة الانتقام، فهل يمكن فعلاً تهذيب كل النفوس البشرية حتى لا يثور فيها ثائر الانتقام ولا يعتريها الغضب؟ وبالتالي هل إدراك الكمال البشري مستطاع؟

يجيب الشيخ أحمد على هذه التساؤلات بقوله، إنه لو سلمنا بإمكان التهذيب حتى تنعدم أسباب الجرائم مع تطاول المدة والجهاد الكبير والمثابرة الفعلية، «فلا بد من القصاص وإقامة قسطاسه مع العمل للتهذيب حتى يتقلص ظلها بنمو التهذيب، فكلما زاد من جانب التهذيب نقص مثله من جانب العقاب، حتى يكمل ذاك وينعدم هذا. وأما إلغاء القصاص مثلاً

(1) نفسه.
(2) المرجع السابق.
(3) نفسه.

قبل أن يتم التهذيب، فهو موجب للتشويش وضياع الثمرة بنمو الجرائم وازديادها لإلغاء القصاص مع الحاجة إليه»[1].

٣ـ تربية النساء:

كثير ما اهتم الشيخ أحمد بأحوال النساء وتربيتهن، فلم يأل جهداً في تعليمهن[2]، فهو لا يلوم الشرقيين لحرصهم على الشابات، بل يلومهم لعدم حرصهم على الشبان، مرجعاً هذا الحرص إلى أيام الاستبداد وفساد الأمراء والزعماء المنغمسين في حمأة الرذيلة. وكان بذلك يرد على رسالة ابن أخته[3]، فالشيخ أحمد يطلب مراقبة معتدلة للجنسين لأنه «إذا كانت المراقبة معتدلة، وأود أن يكون مثلها للشبان، بل لكل رجل من أبناء الأمة ليصبح التهذيب عادة ترسخ في تقاليد الأمة، ويعد مخالفتها خروجاً عن المألوف»[4]. فهو لا يدعو إلى مراقبة المرأة دون الرجل، ولكنه طالب بمراقبة معتدلة حتى يستقيم الأمر عند الجنسين عندما يعرفا التربية، ويميزا الأخلاق الفاضلة. فإذا استقرت هذه العادة في النفوس وعضدها التعليم، كانت الأمة في الرقي الأخلاقي ذات منزلة عالية. يقول: «نعم إن الإفراط كالتفريط مضر جداً، فإذا كانت أخلاق المرأة تحت مراقبة معتدلة كمراقبة الأستاذ لتلميذه، لا تكون مسكينة... فمراقبة تهذيب المرأة حق وترك مراقبة الرجل باطل... فمراقبة الرجل للمرأة حق مشروع له، كما ان مراقبتها له حق مشروع لها، فلها أن تؤنبه وتعنفه على ارتكابه للمنكرات المخالفة للشرع والعادة، كالقمار والفحشاء والمسكرات»[5].

إلا أن الشيخ أحمد قد توقف قليلاً عند قول قاسم أمين القائل: إنه لا ارتقاء لنا إلا باحتذاء الغرب في عاداته وأخلاقه[6]، فرد عليه بالقول:

(1) نفسه، ص ٢٩٠.
(2) أول ما بدأ في تعليم زوجته القراءة والكتابة.
(3) هو المخترع حسن كامل الصباح الذي عاش في الولايات المتحدة الأميركية.
(4) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢٦، ص ١٩٨.
(5) نفسه.
(6) أمين، قاسم: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت ١٩٧٦، ج ٢، ص ١٩٨.

وإن العادات تختلف باختلاف الأمم والأماكن، فرب صالح لأمة أو في مكان، غير صالح في أمة أخرى أو في مكان آخر، وإن للبيئة تأثيراً على الأخلاق، أو ليس للغرب عادات وأخلاق مضرة... نعم لو قال القائل لا ارتقاء لنا إلا باكتساب الأخلاق الفاضلة من الغربيين أو من حيث توجد لكان صواباً(١)

٤ ـ الشيخ أحمد وشعره الاجتماعي والأخلاقي

لم تقتصر كتابات الشيخ أحمد الاجتماعية والأخلاقية على المقالات المنشورة في بطون المجلات والجرائد والمخطوطات، بل تعداها الأمر إلى الشعر، وما أحسن الشعر حين يلتزم بمشاكل الشعب ويومياته، فلم يدع حادثة في محيط تجاربه إلا ووقف عندها وقفة الناقد والمعلم والمربي والموجه.

كثيراً ما كان الشيخ احمد يتألم مما يجري حوله. فلقد كان مرهف الإحساس دائمًا، يأبى الذل والظلم من أن يأتي، فها هو يخاطب أحد الزعماء العامليين عندما عمل على نقل أحد كتاب المحكمة الشرعية من مركز علمه، يقول:

تحارب أبناء النبي ضلالة　　وما اجترحوا اثما ولا اقترفوا ذنبا
وتخشى ملام الناس لا الله فيهم　　وما كنت يوما تخشى في فعلك الرّبّا
فتطلقها في الناس إيمان فاجر　　وترسلها ما شئت مشحونة كذبا(٢)

لقد أكثر الشيخ أحمد حديثه عن أخلاق الناس وطباعهم، وكثيراً ما أزعجه عدم حفظ الأصدقاء لوده، بينما هو يبادلهم الحب والوفاء، يقول:

سلام على عهد الأحبة بعدما　　صفا لهم دهر وأزهر مربع
محضتهم ودي وأخلصت محبتي　　زمانا ولكني حفظت وضيعوا(٣)

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢٦، ص ١٩٨.
(٢) المقصود هو فضل الفضل، من المخطوطة ص ١٢٦.
(٣) المقصود صديقه رياض الصلح، من المخطوطة ص ١٥٧.

يندب الشيخ أحمد الزمان الذي يعكس حظه المقوت فيقول:

لا تلمني إذا ضجرت فإنني　　قد مللت المقام في بيروت
في أمان لا تستفيق ووعد　　ظاهر الخلف ليس بالمثبوت
فإلى م الزمان يعكس حظي　　وإلى م منائي في تشتيت
يا خليلي والزمان موات　　لكما والحظوظ في تثبيت(١)

فالشيخ أحمد تمرس بالأيام حتى اختبرها، فوجدها لا ترعى العهد لصاحب الشرف، أما أبناء الزمان فلم يجد بينهم من يصافيه الود والحب حيث يقول:

تمرست بالأيام حتى خبرتها　　فلم أرها ترعى لذى شرف عهدا
وقلبت أبناء الزمان فلم أجد　　خليلاً أصافيه فيصفي لي الودا(٢)

اما الإنسان الصادق برأيه فهو الذي كان صريحاً في وده، لا الانسان الذي يمكر ويستخفي ويستتر، يقول:

أخو الصدق من كان في وده　　صريحا وخافيه ما قد ظهر
وليس أخو الصدق ذاك الذي　　يدب الضراء ويمشي الخمر(٣)

لقد أثقل الهم رأس الشيخ أحمد، فلم يجد صديقاً شفيقاً ولا خليلاً مواسياً، ولا طبيباً حكيمًا، ولا عيشاً رغيداً، فكان خليله خلا لا يشاء احساؤه، وكان المواسون كحز المواسي يجرحون، لقد عانى ما عاناه من أمثال هؤلاء الرجال، فبات لياليه يقاسي ويعاني وهو الذي قتل دهره اختباراً، وطال فيه مراسه، يقول:

قد أثقل الهم رأسي　　وجد بي وسواس
فلا صديق شفيق　　ولا خليل مواسي
ولا طبيب حكيم　　لجرح همي آسي
ولا نعمت بعيشي　　ولا ظفرت بناسي

(١) المقصود رياض الصلح، حيث استضاف الشيخ احمد، المخطوطه ص ١٥٧.
(٢) مخطوطة، ص ١٢٦.
(٣) مخطوطة، ص ١٨٩.

فتلت دهري اختباراً ... وطال فيه مراسي
فالخل في الدهر خل ... لا يستساغ لحاسي
وعهد كل صديق ... في الناس عاد تناسي
وما المواساة منهم ... إلا كحز المواسي
يا للرجال لهم ... كم بت فيه أقاسي(1)

وها هو يرسم لنا صورة أخلاقية من أجل تثبيت دعائم القيم الانسانية، يقول:

إن لم تعالج ذا ضنى بالذي ... يصلحه عاد إلى نكسه
أو لم تسامح مذنباً عاثراً ... أذكيت نار الوجد في نفسه
بعض من المعروف تدلى به ... للمجتدى أفضل من حبسه
لا تأمن الدهر في صرفه ... واصبر على المكروه في بأسه
فالصبر أجدى للفتى مطلباً ... من جزع يدنيه من رمسه(2)

كثيراً ما تألم الشيخ أحمد من ظلم الدهر وتعسفه، فلقد قضى الأيام كلها بالهم، وكأن أضلاعه تبيت على شوك القتاد، لقد صحب أذى الأيام وجور الدهر ستين حجة وهو بالنضال قائم، لا تلين عزيمته، متحدياً أم دفر(3) التي لن تنال منه أبداً، يقول في قصيدة «ولو عقلوا كانوا جميعاً على الخصم»(4):

طغى الدهر في ظلمي وأكثر من هضمي ... فما لليالي لا تفيء إلى سلم
يقضي سواد الليل بالهم مضجعي ... ويسلمني ضوء النهار إلى الهم
كأن الصلال الرقش بات تعلني ... بما في نيوب الصل من ناقع السم
كأن على شوك القتاد أضالعي ... تبيت فلا تنفك تنشب في جسمي
صحبت أذى الأيام ستين حجة ... رهين نضال فيه أرمي ولا أرمي
ألا فاربعي يا أم دفر واصدعي ... بما شئت في عسف وما شئت من ظلم

(1) المخطوطة، ص ١٦٧.
(2) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٢٣، ج ٤ و ٥.
(3) أم دفر: الدنيا.
(4) نفسه، مجلد ٢٥، ص ٣٦٠.

فلن تقعي مني علي غير أصيد ... صليب قناة لا تلين على العجم
أأطلب عدلاً في الزمان وإنه ... قمين على الأحرار بالجور في الحكم
وأشقى بعقلي والغبي منعم ... ويمرح في النعمى وأشكو من السقم

كان الشيخ أحمد يحب قومه حباً سار مسار الروح في الدم، غير أنهم متفرقون متحاسدون، يسوقهم رعاتهم للذل سوق البهائم دون شفقة أو رحمة، ويتسابق زعماؤهم لاسترقاقهم وصولاً إلى غنم، فلو عقل هؤلاء لكانوا يداً واحدة على الخصم والظلم، ولكنهم لن يعقلوا، يقول:

ولكنه حبي لقومي غذيته ... وسار مسار الروح في الدم واللحم
رأيتهم شتى وقد طوقتهم ... دواه بها هم أحوج الناس للضم
يسوقهم للذل سوقاً رعاتهم ... الا أرفق بما ترعاه يا راعي البهم
تسابق في استرقاقهم زعماؤهم ... شفاء لغيظ أو وصولاً إلى غنم
شديد على زلفى القوى خصامهم ... ولو عقلوا كانوا جميعاً على الخصم
يمدون كفاً كان في الحق قطعها ... لما كسبته من عقوق ومن ظلم

ثم يخاطب الأحرار من قومه، يخاطب النجب والأطهار، يدعوهم إلى الانتفاضة على الزعماء الذين هم أصل البلاء في البلاد، فالزعيم هو من كان شفيقاً رحيماً، وفي الوقت نفسه حريصاً على انهاض شعبه ورقيه، يقول:

إلى الغر من قومي إلى أحرار أمتي ... إلى النجب الأطهار خير بني أمي
نداء امرىء مازال يسمع فيكم ... كلاماً بنفس الحر أدمى من الكلم
إلى مَ ترى هذه الزعامة بينكم ... وكيف تقرون الزعامة بالزعم
وإن زعيم القوم من كان فيهم ... شفيقاً رؤوفاً لا يبيت على زعم
حريصاً على إنهاضهم ورقيهم ... وصولاً لذى رحم حمولاً لذى عزم
إذا لم يكن رأس العشيرة حارساً ... لأمجادها فالرأس أجدر بالحطم

هكذا قضى الشيخ أحمد حياته، مجاهداً في سبيل اعلاء أمته، مناضلاً من أجل سعادة شعبه، قضاها بجهاد كله عبر، فكانت أيامه هم وتنكيد، يقول:

تسع وسبعون من عمري على كتفي   تنوء في حملها الصم الجلاميد
قضيتها بجهاد كله عبر   وكل أيامه هم وتنكيد
فما ونت عن طلب العزّ وانية   ولا استلان لغير المجد لي عود[1]

(1) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣٩، ص ١٢٣٨.

الفصل الخامس

الشيخ أحمد رضا وفكره التربوي والتعليمي

لقد ترك الشيخ أحمد آثاراً جليلة في شتى الميادين والموضوعات، وكان على رأس اهتماماته مواضيع التربية والتعليم، لعلمه بأن رقي الأمم والشعوب لا يكون إلا بسلوك العلم طريقاً. فكان رحمه الله دائم التطلع إلى كل جديد، تدفعه رغبة في تغيير الأوضاع السيئة التي وجد عليها سكان بلدته بصورة خاصة، كان كل شيء يؤلمه ولا سيا الثالوث المقيت: الفقر، الجهل والتمسك الأعمى بالتقاليد والانقياد وراء الشعوذات، والبعد عن كل حقيقة موضوعية. لقد كان يرى أن الخير والتقدم والسمو لا يكون إلا «بقيادة العقل للإرادة، لأنه إذا سارت الإرادة تحت لواء الجهل والهوى، قيدت إلى العسف على غير هدى وآبت بالفشل»[1].

لقد كان العلم والتربية والأخلاق الفاضلة شغله الشاغل، لأن الانسان المفكر هو سيد هذا العالم، فهل يتساوى البشر جميعهم بخاصة الفكر؟ وهل وجد الفكر في غير جنس البشر من الحيوانات؟ وكيف يصبح الانسان مفكراً؟.

يجيب الشيخ أحمد على هذه التساؤلات فيقول: «إن الانسان سيد هذا العالم يحتكم فيه بعقله وروحه وتفكيره... فالفكر يزداد توسعاً وإنتاجاً كلما ازداد علماً، فهو متممه نحو الكمال دائماً. وقد أراد واهب الكمال له

(1) رضا، أحمد: المقتطف، مجلد ٢٨، ص ٣٣٧.

ذلك فجعل للانسانية المقام الأول في هذا الاتجاه... والانسانية فكر وتصور وإرادة... ولا تكتمل الانسانية الروحية إلا بالأخلاق الفاضلة»[١].

فالانسان مفكر وليس بناطق إذا، إلا إذا أريد بالنطق الفكر، فلا النطق عنده يعني تلك الأصوات والمقاطع، بل المراد منه الفكر، فالانسان حيوان مفكر، وبنمو هذه القوة تميز عن سائر الحيوان.

يرى الشيخ أحمد أن الفكر هو عبارة عن محاكمة فكرية، والمحاكمة هي سماع الدعوى بكل فروعها وحالاتها وسماع المدافعة بكل وجوهها، ثم ينظر الحاكم نظر ناقد منقب في طرفي الدعوى ليستخرج من مختلف الحالات ما يطمئن إليه فكره، ليكون مرجحاً لجانب الحكم الذي يراه مطابقاً للحق والعدل، وكذلك «المحاكمة الفكرية، فالمفكر ينظر في إحدى الوجهتين في حالاتها ووجوهها وما يمكن أن يكون للحكم من جهتها، ثم ينظر نفس هذا النظر في الوجهة الثانية، ثم يرجح الحكم لإحدى الجهتين وهي التي يرى التميز لها»[٢]. فلا بد إذا للفكر من أمور يراها الشيخ ضرورية، بل مهمة. وهذه الأمور هي: «حرية البحث والنظر المجرد المبني على روح الاقتناع في الوجوه والحالات المرجحة لاحد جانبي الحكم، فإذا استعان بغيره، كانت إستعانته لمجرد الاستشارة، وتكون إستعانة مستندة على روح الاقتناع، وثانيها العلم مهما أمكن في الوجوه والحالات التي يصح أن يستند إليها الحكم، وثالثها تمرن العقل على صحة الاستنتاج ليقدر على استخراج حيثيات الحكم»[٣].

فالانسان حيوان مفكر إذاً. ولكن كيف ينمو الفكر عنده ويرتقي؟ يرى الشيخ أحمد ان هذه الوجوه الثلاثة تقتضي بلا ريب أن يكون الفكر حراً طليقاً، غير مقيد لغيره، ولا مستعبد. فالاستقلال الفكري شرط أول

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ١٤، ص ١٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨.
(٣) نفسه.

لصحة الفكر. والفكر هو الانسان بمعناه الحقيقي... فالاستقلال شرط للوصف بالانسانية، وبدونه لا يكون الانسان إنساناً»[١].

إذن يركز الشيخ أحمد إذاً تركيزاً شديداً على العلم، لأنه «يرى أن من شروط الفكر العلم، والعلم من حيث نفسه مجموع تجارب ثم نظريات تبنى على التجارب، ثم كليات تستخرج من النظريات والتجارب، يقدمها العالم للمتعلم مائدة حافلة بالأطعمة... فالاستقلال الفكري دعامة هذا البحث والتنقيب، لأن المقلد لغيره ليس بعالم قطعاً، وبذلك كان الارتقاء العلمي الذي منه الارتقاء الفكري»[٢].

الشيخ أحمد ومتن اللغة:

في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إنفجرت حماسة كانت رائدة، ورغبات أمست باردة، فلم يلبث فريق من رواد البحث اللغوي الحديث، تحت تأثير النهضة القومية، وتوق أبناء العروبة إلى تجديد ما بلي أو كاد يبلى من تراثها، حتى اندفع في تقييد أوابدها وتجميع شواردها والتفريع عن أصولها، مستهدفاً اللحاق بالركب العالمي، جاهداً في استيعاب ما تجدد من الفكر والصناعات، مستنيراً بمعطيات اللغة الأصلية وفلسفة تكوينها، فأنشئت المجامع اللغوية والمؤسسات، خصوصاً في القاهرة ودمشق، فكان في القاهرة مجمع دار العلوم والمجمع الملكي، وكان في دمشق المجمع العلمي العربي الذي كلف المغفور له العلامة الشيخ أحمد رضا خلال سنة ١٩٣٠، العمل على إعداد معجم مطول، يجمع فيه ما تناثر من جواهر العربية من بطون المطولات اللغوية القديمة، وإلحاق ما استحدث من الألفاظ والمصطلحات به، فعل المجمع هذا ثقة منه بكفاءة الشيخ أحمد رضا وقدرته الفائقة على الصبر في التمحيص والثبات في الجمع والعمق في الوعي اللغوي وإدراك أسرار العربية.

(١) نفسه. (٢) المرجع السابق.

لم يتردد الشيخ أحمد في النهوض لهذه المهمة، «ولا نكص عما همّ به من هذا العمل الجليل، ثم عكف على البحث مضنياً في التحصيل والتسبق والجمع والوضع سنوات طويلة من حياته الدراسية، معتمداً على المطولات اللغوية القديمة كلسان العرب، والتاج، ومحكم ابن سيده، وصحاح الجوهري، وجمهرة ابن دريد، ونهاية ابن الأثير، وتهذيب الأزهري، وأساس اللغة للزمخشري، والمصباح المنير للفيومي»(١).

وفي عام ١٩٤٧، أي بعد مرور سبعة عشر عاماً، تمت ملحمته الخالدة فكان نتاج عمله تتويجاً لجهده المستمر ولإخلاصه الدائم، ثم أعاد الكرة ليصحح ويضبط مرة ومرات كثيرة، حتى أصبح المعجم معداً للطبع، فرصدت له الحكومة السورية حينئذٍ مبلغاً كبيراً لإخراجه تحت إشراف لجنة من المجمع العلمي بدمشق فأبصر المعجم النور في ستة مجلدات عام ١٩٦١.

لم يكتفِ الشيخ أحمد بمعجم متن اللغة، بل ألحق بمعجمه المطول هذا، قاموسين اخرين: الوسيط في متن اللغة، والموجز، تسهيلاً على الطلاب والمبتدئين في الرجوع إلى مصدر مناسب لهم، كما أفرد للكلمات المستحدثة والمعاني الجديدة كتاباً خاصاً أسماه «التذكرة في الأسماء المنتخبة للمعاني المستحدثة».

لقد كان معجم متن اللغة مساهمة متواضعة في نشر التراث اللغوي العربي وتطويره، والتمكين له في نفوس الناشئة، وقد استهدف الشيخ أحمد رضا من وراء إعداد هذا المعجم التأكيد على ضرورة الإحياء اللغوي واعتبار ان هذا الإحياء ضرورة ماسة لتحقيق النهضة المنشودة، وهو ما أجمع عليه بعض مفكري عصر النهضة أمثال الإمام محمد عبده(٢).

(١) مقدمة معجم متن اللغة، ص ٧.
(٢) أنظر: عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٨٧ وما يليها.

الشيخ أحمد رضا والعلم:

أمام هذا السيل العرم من الأبحاث اللغوية والتربوية، كان الشيخ أحمد يقدس العلم الذي به ترتقي الأمم والشعوب، فكان كثيراً ما يصبو ان يأخذ شعبه به فيجعله هدفاً أولاً وأخيراً من أجل اللحاق بالركب العالمي.

لقد أفرد الشيخ أحمد للعلم قصيدة أسماها «نهج العلم صراط مستقيم»(١)، وفيها يدعو إلى هجر ديار اللهو والطرب، والاعتصام بمربع العلم الذي فيه تستشعر القلوب وتسقى بروداً، يقول في قصيدته التي سأختار منها بعض الأبيات:

مربع العلم لا ديار أماما(٢)   فيه تستشعر القلوب هياما
هو يقرى الأرواح فضلاً ونبلاً   وهي تقرى الأجسام منها سقاما
مربع فيه للعلى آنسات   حسنت مألفا فطابت مقاما
كم جلونا من المعاني عروساً   واجتلينا من البيان مداما
وهجرنا ديار سلمى وأروى(٣)   واجتنبنا التشبيب والأراما
روض علم تستشعر العين منه   في مغانيه هيبة واحتراما

لم يدعُ الشيخ أحمد للعلم بالمفهوم التقليدي القديم، القائم على أساس علوم الحديث والسنة، كما فعل السلفيون وغيرهم، بل كان يقصد بالعلم ذاك القائم على التحديث، فتراه يدعو شعبه للأخذ بعلوم الفلك والكهرباء والكيمياء، حيث يقول:

وترى الكيمياء تثمر علماً   جل بالاختبار حتى تسامى
وهي كم أنتجت عجيباً وأبدت   فائدات للعلم كان دعاما

لقد دعا الشيخ أحمد شعبه للإقتداء بالعلماء النوابغ، أمثال «دلتون» و «رنجتن» و «ماركوني» و «باستور»، حيث يقول:

(١) نشرت في المقتطف، مجلد ٢٨، ص ٥٥٣ وعدد أبياتها ٩٦.
(٢) أماما: إسم علم للمؤنث.
(٣) أروى: إسم علم للمؤنث.

وتحرى الصحيح «دلتون» لما   نظم الكيمياء درا نظاما
خضت عالم «الفنوغراف» لما   شد «رنجتن» أزرها أحكاما
وأطاعته من أشعة «إكس»   شامسات لم تلو عنه الزماما
مثلما سخر الأثير لـ «مركو   ني» وقد كان صعبه لن يراما
وعجيب من كائن قد تناهى   صغراً أوسع الورى المداما
سار في «باستور» يعجم منه   مخبراً عزّ قبله إعجاما

ثم يعود الشيخ أحمد للتكلم عن العلم الذي أظهر للورى معجزات يخالها المرء أحلاما، فالعلم قد أنطق البكم وأكسب الصم سمعاً، وعلّم الجماد الكلام، يقول:

أظهر العلم للورى معجزات   بينات تخالها أحلاما
أنطق البكم أكسب الصم سمعاً   مثلما علّم الجماد الكلاما(1).

ثم نراه يعود إلى شعبه، ويحثه على النهوض للعلى بواسطة العلم الذي به تقدم الغرب، يدعوه لليقظة والنهوض، يدعوه للإقتداء بالغرب، وهو يؤكد أن سنة التمدن تكمن في نهوض الشعب باعتماده العلم بدل الجهل، فها هو يدعو شعبه للجد والجهد والنضال، والبعد عن اللهو والهوى قبل فوات الأوان، يقول مخاطباً شعبه للإقتداء بعلوم الغرب:

نهضوا للعلى على حين إنّا   ما برحنا عن المعالم نياما
أحسنوا للحجى الوفادة لما   إن حفظنا للجهل فينا مقاما
فإلى م الجمود والناس أيقا   ظ وماذا القعود والعلم قاما
هل رأينا الطريق وعراً وقد جد   به الناس فاجتنبنا الزحاما
أم رأينا هذه الحياة جهاداً   فخشينا في ذا الجهاد الصداما
ليس من سنة التمدن أن تمسي   على الجهل والهوى قواما
ليس من سنة التمدن أن نطوي   الصدور والأحقاد والأوغاما
ليس من سنة التمدن أن نستقرىء   اللهو أو نديم المناما

(1) يقصد بالجماد: الفونوغراف.

فهو يرى أن سنة التمدن أن لا ننهض إلا بالعلم، وبالعلم وحده حيث يقول:

إنما سنة التمدن أن ننهض   بالعلم والعلاء قياما
إنما سنة التمدن ضم   واجتماع لا يعرف الانقساما
إنما سنة التمدن أن نلفي   على الصعب في العلى مقداما
إنما سنة النجاح ثبات   فيه تلقى لدى الشتات اعتصاما
إنما تدرك النجاح عليا   ت نفوس تعانق الأقداما
نشأت في فضيلة العلم والتهذيب   حتى لا تعرف الآثاما
يا لقومي في م وحتى م نلقي   أمرنا في يد الهوى استسلاما
إن بقينا والجد عنا قصي   فاقرئونا عن المعالي السلاما

الشيخ أحمد رضا والتربية:

يرى الشيخ أحمد ان الله خلق الانسان نفساً صقيلة، تنطبع فيها صور ما حواليه من الأخلاق والصفات، فتكيفت أخلاقه بكيفيات، وتباينت العادات واختلفت الأهواء في الانسان الناطق، وأصبحت التقاليد في حالة تشب عليها الناشئة، وتسري في طريقها الثابتة رشداً كانت أو غياً، صالحة أو طالحة، حتى إذا كرت الأزمان والدهور، وتوالت الأجيال والقرون، ولم تهذبها تربية حكيمة، كيفتها الشهوات بكيفيات تجعلها أوضح وأرسخ مما كانت. فمن نظر في تاريخ العرب رأى منزلة البخيل بينهم، وخبر الجبان لديهم، وحال اللئيم عندهم، حيث كانوا مجلبة العار على أبنائهم وعشيرتهم، فمن العادات والأخلاق ما يحفظ النوع، ويصعد به إلى مرقاة الفلاح، ومنها ما يرديه ويلقيه في وهدة الانحطاط، فالشيخ أحمد يرجع عظمة العرب إلى تربيتهم الاجتماعية الصحيحة، إذ يقول: «عظمت هذه التربية الاجتماعية قدر العرب منذ تمسكوا في أول أمرهم بالآداب الصحيحة من الدين المبين، فكان للكرم وحسن المواساة بينهم

شأن سمت به، وللوفاء مقام لا يخفى أمره، وللحلم حال لا يغيب شاهدها، وللشجاعة صولة لا تخمد نارها»[1].

فبالتربية الصحيحة تقوم الأمم ويعلو نجمها، فالفضائل هي عماد الأمم وأسها، والرذائل لا شك تدفع بأصحابها إلى الهاوية، حيث يقول الشيخ: «إن كثيراً من الأمم القديمة والحديثة أسست مجدها وأعلت سمك عزها بنمو الفضيلة فيها بالتربية الصحيحة، حيث تفشو فيها العادات الصالحة، وتنكر فيها الغُرر الناقصة»[2].

يركز الشيخ أحمد على التربية والفضائل في رقي الأمم وعلو نجمها، إذ لا يمكن لأمة من الأمم أن ترتقي إلا بالتربية الحسنة لأفرادها، لأن النفوس قد تتكيف بشهوات ونوازع قد تؤدي بالمجتمع إلى الهلاك، فبنمو الفضائل الأخلاقية عن طريق اعتماد التربية الحقة، قد يحفظ المجتمع نفسه من الدمار والخراب.

اهم ما يلاحظ في آراء الشيخ أحمد هذه، إنه أرسطي النزعة، متأثر بمذهب أرسطو الأخلاقي، حيث يقول أرسطو في هذا الصدد: «حياة الفضيلة صعبة المنال، والأخلاق الفاضلة لا تأتي إلا بطول المراس، لغلبة الشهوة على الطبع، فكانت النواميس أو القوانين الصالحة من شروط الحياة الفاضلة، لما يقترن بها من قسر أو إلزام يلجئان الفرد على الحياة الفاضلة إلجاء، فمتى ألفتها النفس باتت من المطالب اليسيرة نوعاً ما»[3]. كما يقول أرسطو في نفس الموضوع: «إن الأخلاق تنبثق عن إستعدادات أو قوى يولد عليها الطفل ولا تستكمل إلا بالتربية أو الدربة»[4].

يرى الشيخ أحمد أن للاجتماع البشري مقومات يتقوم بها، فإذا اختلت ولم تتقيد بقيود الفضيلة، كانت العاقبة خسراً، وقد كفلت التربية

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣، ص ٢٤٧
(٢) نفسه، ص ٢٤٨
(٣) فخري، ماجد: أرسطو، ص ١٠٦
(٤) نفسه، ص ٦٩.

الصحيحة هذه القيود، فلا بد منها في مثل هذه الحال، فإذا طمحت نفس المرء إلى شهواته النفسية وانغمست في حمأة السفاح، أو ثارت في المرء عوامل الغضب وتحركت في نفسه شهوة الانتقام، أو اتقدت في نفسه خصلة الطمع وسورة الجشع، فعلى المجتمع السلام، حيث يقول:

«إن حركة الزمان تدار بأيدي بنيه، وإلى تربيتهم صالحة كانت أم طالحة، يرجع النجاح أو عدمه في ارتقاء المجتمع أو انحطاطه، ومنها تتأصل في نفوسهم عاداتهم، وأوضح سبيل تسلكه الناس هو سبيل القدوة حيث يقتدي الأصاغر بالأكابر في أعمالهم... فإذا كان القابضون على زمام السلطة، ومن ترمقهم أعين الأمة بعين الإجلال، من الذين دمثت أخلاقهم، وصلحت تربيتهم، وكانوا ممن تنفذ سهام رشدهم في عقول المهتدين بهم، أسسوا في قولهم بنيان الارتقاء الأخلاقي وسروا بأمتهم في لا حب من الفضيلة، وقاموا سداً دون سير العادات الفاسدة التي تنقض بناء المجتمع إذا استشرى داؤها»[1].

يرى الشيخ أحمد أن نزع العادات السيئة من نفوس ذويها لا يقوم إلا بأمر التربية، وهو يؤكد أن الأمة العربية قبل الاسلام كانت ذات عادات وتقاليد لا تقوم في كثير منها للمدنية، ولا يصلح في بعضها الاجتماع البشري، كقتل النفوس[2] وسلب الأموال بلا حق «حتى ظهر الاسلام بقوته الروحية، فاستولى على معاقد أهواء الذين أراد الله أن يشرح صدورهم، وأدبهم بآدابه الفاضلة، فقلت عاداتهم وجمع أهواءهم، ورباهم تربية صالحة ولت وجوههم شطر المدنية، ففازوا بالدين والدنيا»[3].

لقد وصل العرب كما يرى الشيخ أحمد بفضل التربية الحقة في آخر أمرهم إلى ما تحار له الأبصار والبصائر، كيف لا وهم مذ كانوا متمسكين بعرى أمرهم وصحيح تهذيبهم، ملكوا أوطان الفرس والرومان، وفتحوا الأرض من أقصى الغرب إلى تخوم الصين، حتى إذا انسلخوا عن تهذيب الدين القويم، وغلبت أهواءهم الشهوات، أهملوا التدبير، وفسدت الأخلاق بفساد العادات، فضاع ملكهم منهم.

(١) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٣، ص ٣٢٦
(٢) وأد البنات، فقد جعل العرب قبل الاسلام «وأد البنات من المكرمات».
(٣) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

إن التربية الحقة برأي الشيخ أحمد، تكون «بالقدوة في الكبراء والدهماء، تكون للنشوء والأبناء بين جدران المدرسة، وليست هي على الحقيقة سوى معهد يتولى أمره معلمون عرفوا كيف يقوّمون فكر الطفل ويكيّفون طبعه، بعد أن طبعوا على الفضيلة وغذوا درها، ولكن مثل هؤلاء يندر وجودهم في وسط ملأت المفاسد أرجاءه، وأفسدت العادات الضارة والتقاليد الساقطة عقول أبنائه، وإن ندر فلا يعدم وفي هذه الفئة النادرة، معقد آمال الرقي، وقبسة نار الهداية وشعلة نور التربية»(١).

يؤكد الشيخ أحمد أن المعلمين هم الفئة التي يجب أن ترفع شأن العلم والتربية بتكثير سوادها، ليعم نفعها، وعليها أن تتولى تعليم غيرها حتى تصل إلى ما نحتاجه من أركان التربية.

لم يكتف الشيخ أحمد بتهذيب النشء باعتماد التربية الصحيحة القائمة على الفضيلة فحسب، بل أكد على ضرورة «التعليم الديني في المدارس»(٢) أيضاً، لأن آفة الفضائل تكون في الشهوات النفسية وإطلاق العنان للنفس في هواها، ولا بد من وازع يضبط أمور النفس ويكبح جماحها من أجل بقاء المجتمع، فالوازع الفعال برأيه إنما هو الاعتراف بالشرع الذي هو روح الدين.

أما الدين، فمعناه «الخضوع، والخضوع الشرعي في الاسلام محصور في إتباع أوامر الله ورسوله واجتناب نواهيها... ولا يحصل هذا الخضوع الذي هو فضيلة كله، إلا بالتعليم الديني الصحيح الذي يعلم بوجود الله وإتباع سنن الفضائل»(٣).

غير أن البعض من الناس إرتأوا أن يكون التعليم الديني في البيت لا في المدرسة، لأنه يضر بالعقل والنفس لما فيه من الإرهاب والتخويف،

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٩.
(٢) مقال منشور في مجلة العرفان، مجلد ٨، ص ٦١١، وهو من كتاب «هداية المتعلمين».
(٣) رضا، أحمد: العرفان، مجلد ٨، ص ٦١١.

إلا أن الشيخ أحمد رضا يصر على أن يكون التعليم الديني أول ما يكون في المدارس.

«وليس مجرد القائلين هذا القول، زحزحة التعليم عن المدرسة إلى البيت، بل الظاهر أنهم يريدون إلغاءه بالمرة، وهي نزعة من نزعات الإلحاد، لتنشأ النفس مدينة لشهواتها بضعف الوازع عنها، فتذهب مع هواها كل مذهب، وليس الإرهاب والتخويف من شروط التعليم الديني حتى يكونا مصاحبين له، بل أن التعليم الديني روحه التعليم بوجود الخالق الذي يجزي المحسن بإحسانه، ويجزي الحسنة بعشرة أمثالها ويجازي المسيء بإساءته (وجزاء سيئة سيئة مثلها)(١).

يصر الشيخ أحمد إذاً على التعليم الديني في المدارس، لأن هذا التعليم هو أفعل شيء في الارتداع عن المنكرات، ودفع الشهوات الفاسدة، وأكبر ناصر للعقل على هوى النفس، وهو يناشد القيمين على المدارس أن يحسنوا التعليم الديني المبني على الكتاب والسنة الصحيحة، ويغذوا بها عقول الناشئين، ليتمكن في نفوسهم، ويكون لديهم نبراساً يستضيئون به في ظلمات الحيرة والشك، وسلاحاً يدفعون به غلاب الشهوات.

لقد ركز الشيخ أحمد على أمر التربية معتبراً أن النفوس لن تقوّم إلا بالتربية السليمة، فنراه يؤكد على العصور الذهبية التي مر بها العالم العربي بفضل التربية الحقة، حيث كانت التربية السبب الأساسي والرئيسي في سطوع نجم المسلمين، وهو يعزو الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي السيء الذي نعيش في ظلّه إلى إهمال المسلمين للتربية الحقة التي ساد بواسطتها المسلمون الأوائل في زمن الرسول والخلفاء الراشد ن، وهو يطالب لإصلاح حال الشرقيين وعلى الأخص المسلمين العودة إلى التربية الحقة، وهو نفس ما فعله الإمام محمد عبده من قبل»(٢).

لكن ما يؤخذ على أفكار الشيخ أحمد اغفاله للجوانب الأخرى في حياة المجتمع، وللمشاكل العديدة، التي لا بد من أن يسير المصلحون في

(١) المرجع السابق، ص ٦١٣.
(٢) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٥٣ وما يليها.

حلها جنباً إلى جنب مع الاصلاح التربوي والنهضة بالتعليم، لأن التربية وحدها لا تكفي للحاق بالأمم المتقدمة، إذ لا بد من خلق المناخ الصالح للتربية أعني المناخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

لقد بدا بوضوح بعد هذا العرض أن التربية التي يتحدث عنها الشيخ أحمد هي تربية تستند في الواقع إلى الدين، وتنبع من تعاليمه ولعل مرد ذلك الى البيئة الدينية التي عاش الشيخ أحمد في كنفها في أواخر القرن الماضي في جبل عامل، لا بل في الواقع في كل أنحاء العالم العربي.

إن إصرار الشيخ أحمد على مبدأ التعليم الديني في المدارس، ومطالبته بتعميم هذا النوع من العلم على الناشئة بهدف تهذيب الأخلاق لا يعني بالطبع الاكتفاء بهذا النوع من العلم، لا بل أوضح الشيخ مفهومه الكامل حول التعليم والعلم مؤكداً على ضرورة الأخذ بالعلوم الحديثة التي تشكل الهدف الأول والأخير في عملية اللحاق بالركب العالمي، كما سبق ذكره، وهو نفس ما نادى به الإمام محمد عبده حيث أكد على مبدأ التعليم الديني في المدارس، بالإضافة إلى دعوته للأخذ بالعلوم الحديثة عن طريق إحياء «مدرسة دار العلوم العليا»[1].

إلا أن ما يميز الشيخ أحمد عن بعض مفكري عصر النهضة، إيمانه بإتاحة العلم للجميع، وبعبارة أوضح، كان مؤمناً بمبدأ الديموقراطية في التعليم، بحيث انه كان يدعو الناس كل الناس، للنهل من العلم، وإتاحة المجال لهم لبلوغ أعلى مراحل التعليم، وهو المبدأ الذي رفضه الإمام محمد عبده[2]، ومن قبله الطهطاوي[3]، اللذين أكدا على مبدأ الطبقية في التعليم، وذلك إنسجاماً مع مواقعهما البورجوازية المعروفة في ذلك الحين.

سؤال أخير لا بد من طرحه في خاتمة هذا الباب وهو: ما الطابع

(١) المرجع السابق، ص ١٦٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٦١.
(٣) الطهطاوي، رفاعة: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢٣٥ وما يليها.

الذي يغلب على مجمل أفكار الشيخ أحمد رضا؟ وهل يمكن معرفة القناة التي تصب فيها هذه الأفكار؟ وما هو موقعه بالقياس لمواقع مفكري عصر النهضة؟.

قبل الشروع بالإجابة على هذه التساؤلات لا بد من التذكير من أن فكر الشيخ أحمد قد تمثل مرحلتين مهمتين من مراحل التاريخ العربي الحديث، وهما:

أ ـ المرحلة الأولى:

أو كتابات ما قبل تاريخ إنتهاء الحرب الكونية الأولى وأبرز قسمات فكره في هذه المرحلة هي:

ـ أعتبر الشيخ أحمد أن الاسلام في عهد الرسول والخلفاء الراشدين هو النموذج الرائع الذي ينبغي العمل على إعادة صورته البهية، بهدف العودة بالمجتمع الاسلامي إلى عصره الذهبي.

ـ تأكيد الشيخ أحمد وإيمانه بضرورة الدفاع عن الاسلام تجاه التحدي الذي طرحه الغرب، وذلك من خلال فتح الباب للتغيير ضمن حدود مرسومة من أجل حماية الاسلام عن طريق التغلب على قصوره الذاتي باستعادته لحيويته.

ـ دعوته المسلمين للأخذ بأسباب الحضارة الغربية والعلوم الحديثة بشكل خاص، وسعيه الدائم لحل المشكلات الملحة، التي واجهت العالم الاسلامي عن طريق إستلهام هذه الحلول من ينابيع الاسلام الأولى، بالاضافة إلى تأكيده على أن جوهر الاسلام لا يتناقض مع المبادىء والمؤسسات الغربية.

هذه باختصار أبرز قسمات فكر الشيخ أحمد رضا، وهو وإن طغى الطابع الديني على مجمل أفكاره السياسية والتربوية والاجتماعية، وغلفها بغلاف ديني توضحت معالمه بشكل جليّ، فاقل ما يقال في أن هذا الفكر لم يكن، رغم الطابع الديني، فكراً متزمتاً على هيئة الفكر السلفي، بل فكر

أراد الشيخ أحمد من ورائه توضيح السبل لتجديد حياة الشرق والشرقيين من خلال إنتهاجه خط الاصلاح الذي سلكه المصلحون العرب في عصر النهضة أمثال الطهطاوي والأفغاني وعبده، بالإضافة إلى أنه لم يقف عند حدود التأمل النظري، بل اقترنت هذه النظريات بالنضال العملي الذي أدى به إلى سوقه مع الكثيرين من المطالبين بحياة كريمة إلى الديوان العرفي الذي انعقد في عاليه عام ١٩١٥.

ب ـ المرحلة الثانية:

أو كتابات ما بعد زوال السلطنة العثمانية، حيث انحصرت كتابات الشيخ أحمد بالمجالات السياسية، وفي هذه المرحلة بالذات برزت معظم أفكاره السياسية كالحرية والديموقراطية والأمة والنظام والشورى... حيث اتسم هذا التطور الطبيعي لمجمل أفكاره هذه، ببعض ملامح القومية العربية.

الباب الثالث

الشيخ سليمان ضاهر

دراسة في فكره السياسي والاجتماعي والتربوي

الفصل الأول: مولده، نشأته الدراسية والسياسية، وظائفه، مؤلفاته، وفاته ومواقفه السياسية.

الفصل الثاني: الشيخ سليمان ضاهر وفكره السياسي.

الفصل الثالث: الشيخ سليمان ضاهر وفكره الاجتماعي والأخلاقي.

الفصل الرابع: الشيخ سليمان ضاهر وفكره التربوي.

الفصل الأول

-مولده ونشأته الدراسية:

ولد الشيخ سليمان ضاهر في النبطية من أعمال لبنان الجنوبي عام ١٨٧٢م، ولم يطو صحيفة العامين حتى مني بوفاة والدته، فكفلته خالته. وبعد أن بلغ العشرة قرأ القران وتعلم مبادىء الخط والاملاء على بعض شيوخ الكتاتيب، فقرأ على العلامة السيد محمد نور الدين بعض القواعد النحوية حفظاً، ثم ارتحل الى قرية النميرية فأقام في مدرسة العلامة المحقق السيد حسن إبراهيم بضعة أشهر، ثم ارتحل إلى بنت جبيل فمكث في مدرسة العلامة الشيخ موسى شرارة الشهيرة.

وفي عام ١٨٩٢ إنقطع إلى التدريس في المعهد العلمي الذي شيد أركانه العلامة السيد حسن يوسف[١]، فقرأ أثناءها أمهات كتب المعاني والبيان والبديع والمنطق، وبعض كتب الأصول على العالم الشيخ أحمد مروه ثم الفقه على مذهب الإمامية وأصوله على يد السيد حسن يوسف[٢].

أولع الشيخ سليمان وبفنون من العلم لم يتح له أخذها عن أساتذته فدرسها مطالعة، وشغف بنظم الشعر بأسلوبه العصري وبالكتابة، ولكنه لم

(١) حسن يوسف، مؤسس المدرسة الحميدية في النبطية التي طمست معالمها عام ١٩٠٤ بوفاة مؤسسها.

(٢) العرفان، مجلد ٣، ترجمته بخطه، ص ٨٨٩.

يظفر منها بغير الكآبة، واشتغل بالسياسة فلم يجن منها غير التعاسة»(1).

٢ ـ نشأته السياسية:

سجن في عاليه ثلاثة وخمسين يوماً، واشتغل في القضية العربية وارتبط بدار الاعتماد العربي في بيروت، وله تقارير سياسية مهمة، ومنها «تقرير يقع في ستين صفحة لم يدع شاردة ولا واردة فيها يتعلق بجبل عامل وسياسته إلا وقد حواها، نظمه باقتراح صديقه الشهيد يوسف العظمة يوم تولى إدارة دار الاعتماد في بيروت»(2).

انتخب بالإجماع عضواً في المجمع العلمي العربي الدمشقي، وقد نشرت مجلته ترجمته وأطروحته التي اقترحت عليه، وكان عضواً في جمعية العلماء.

٣ ـ في الوظائف:

كان الشيخ سليمان ضاهر قاضي التحقيق في محكمة صيدا البدائية عام ١٩١٨، وأقيل بعد أربعة أشهر. وفي عام ١٩٢٢ انتدب عضواً لمحكمة كسروان البدائية فقبلها مرغماً، وبعدها عين حاكم صلح للهرمل، ثم حاكم صلح في النبطية، ثم اخرج منها لأسباب جلها سياسية.

٤ ـ مؤلفاته:

كتب الشيخ سليمان ضاهر معظم مقالاته في مجلة العرفان، وفي جريدة القبس الدمشقية، ومعظم ما كان يكتبه فيها في شؤون جبل عامل.

أما مؤلفاته فهي كثيرة، منها ما طبع والآخر مايزال مخطوطاً.

أما مؤلفاته المطبوعة، فهي(3):

---

(1) العرفان، مجلد ١٢، ص ٢٣.
(2) الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، مجلد ٥٢، ص ١٢٠.
(3) نفسه.

أ ـ كتاب «الذخيرة»، وهو في مدح آل البيت.

ب ـ «تاريخ قلعة الشقيف»، وهو يبحث في تاريخ بنائها ووصفها وما مر عليها من حوادث الزمان، حيث دمر ما استطاع تدميره من بنائها.

ج ـ كتاب «العراقيات»، حيث اشترك معه في التأليف الشيخان أحمد رضا وأحمد عارف الزين، وهو مطبوع عام ١٩٠٨م في مطبعة العرفان في صيدا، وفيه تراجم وأعمال أشهر الشعراء العراقيين، وقد عددوا عشرة منهم.

د ـ كتاب «الالهيات»، وهو من ديوانه الشعري المسمى «من وحي الحياة»، طبعته المكتبة العصرية في صيدا عام ١٩٥٤، وهو عبارة عن ست وثلاثين قصيدة أخلص سبكها وأحكم سردها، وهي «مستوحاة من آيات الله البينات في الأرض والسماوات»(1).

هـ ـ كتاب «الفلسطينيات»، وهو من ديوانه الشعري المسمى «من وحي الحياة» أيضاً، طبعته المكتبة العصرية في صيدا عام ١٩٥٤، وهو عبارة عن ثلاثين قصيدة سياسية، تتناول الانتداب البريطاني في فلسطين وفظائع الصهيونيين فيها، وذكرى النكبة. بالإضافة إلى موضوعات سياسية شتى(2).

أما مؤلفاته المخطوطة، فهي كثيرة سيعمل على طبعها ونشرها نجله عبد الله سليمان ضاهر(3)، فور انتهاء الأحداث في لبنان، وهي:

أ ـ معجم أسماء قرى جبل عامل، وقد نشر قسم منه في المجلد الثامن من مجلة العرفان.

ب ـ القصة في القرآن الكريم.

ج ـ الرد على القاديانية.

د ـ الملحمة العربية الاسلامية.

---

(1) ضاهر، سليمان: الإلهيات، ص ٣.
(2) سنتكلم عنها فيما بعد.
(3) لقاء مع نجله الأستاذ عبد الله وحفيده الأستاذ عصام محمد سليمان ضاهر بتاريخ ١٩٧٨/٩/٢١.

هـ- الرحلة العراقية الايرانية (شعراً).
و - الأماني الجامحة، وهو مجموعة قصائد.
ز - تاريخ الشيعة السياسي.
ح- ديوان شعر «من وحي الحياة»، وهو في شتى المواضيع، ومنها النبويات والحسينيات والهاشميات والعلويات. طبع منه فقط الالهيات والفلسطينيات كما أسلفت الذكر.
ط - له رسالة مخطوطة في نقض مذهب دارون.
ى- له رسالة مخطوطة في أحوال أبي الأسود الدؤلي وشعره لم تتم.
ك - ديوان «الشعر العاملي المنسي».
ل - له أطروحة بعنوان «صلة العلم بين دمشق وجبل عامل»، نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي الدمشقي، وبموجبها أنتخب عضواً في المجمع المذكور(1).

٥ - وفاته:

أنشبت المنية أظفارها بالشيخ سليمان ضاهر يوم الخامس من كانون الأول من عام ١٩٦٠، عن عمر يناهز ثمان وثمانين حجة، قضاها بالتأليف والتدريس والنضال من أجل رفع مستوى العامليين الثقافي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي.

٦ - مواقفه السياسية:

لقد مرت على ربوعنا أحداث جسام كان لها الوقع الأليم في تاريخنا المعاصر، فمن الاحتلال العثماني الذي دام قروناً عديدة، إلى الانتداب بجميع أشكاله وألوانه، وشرقنا يرزح تحت ضغط المستعمرين ويئن. ولم تكن تلك الأحداث إلا لتثير همة الشيخ سليمان ضاهر ونخوته، فكان مرآة صادقة يعبر بأسلوبه السلس عن كل ما يجري حوله وحول أمته العربية من

(1) الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، مجلد ٥٢، ص ١٢٠.

مؤامرات، فحاول أن يدفعها بما أوتي من قوة، فنراه تارة يحث القادة على التكاتف من أجل درء العدوان، وطوراً يحرض الشعب على الانتفاضة بوجه الظلم والطغيان.

لقد كان رحمه الله من أحرار العرب ومن رواد النهضة القومية العربية، كان حرباً على الاستعمار والحكم المطلق والاستبداد، وكان يرى أن الأخذ بمبادىء الحرية وأساليب الحكم الدستورية واجب على الحكومات، وقد ذهب مذهب الأحرار الفرنسيين في إعلانه أن السيادة والسلطة هما للأمة والشعب، وأن الهيئة الحاكمة ليست إلا لخدمة الأمة(1).

قضى الشيخ سليمان ضاهر حياته مجاهداً ومناضلاً لإحقاق الحق، آمن بشعبه وبوطنه وعمل على رفع مستواه من خلال مناهضته للاستعمار بجميع أشكاله وجنسياته، سواء كان التركي أم الفرنسي أم الانكليزي.

أ - الشيخ سليمان ضاهر والأتراك:

وقع جبل عامل، كغيره من البلاد السورية، تحت الانتداب التركي المباشر نيفا وخمسين سنة(2)، وعانى ما عاناه العرب في أقطارهم من ظلم وجور وضغط وتجويع وأفقار فكاد أن يلفظ أنفاسه الأخيرة لولا حفنة من المفكرين الذين آلوا على أنفسهم النضال من أجل الحرية والاستقلال، فتحينوا الفرص للانقضاض على الأتراك، وما أقل هذه الفرص. ولكنها عندما سنحت واستلمت جمعية الاتحاد والترقي زمام الأمور بعد خلع السلطان عبد الحميد توخى العرب خيراً، فتألفت للاتحادية فروع في الأقطار العربية، كما سارع جبل عامل لتأليف عدة فروع للجمعية، فكان منها فرع النبطية الذي تشكل عام ١٩٠٨ من الثالوث الواعي الشيخين

(1) سابين ذلك في صفحات لاحقه.
(2) يقول محمد جابر في كتابه تاريخ جبل عامل، ص ٦٩ إن جبل عامل كانت تحكمه الأسر الاقطاعيين حتى عام ١٨٦٥، وبعد هذا التاريخ خسر استقلاله الذاتي وحكم الاتراك البلاد حكماً مباشراً حتى نهاية ١٩١٨.

سليمان ضاهر وأحمد رضا ومحمد جابر آل صفا العاملي، كما سبقت الإشارة إليه.

فرح العرب بمقدار ما فرح الترك بالدستور الجديد تعلقاً منهم بشعارات الحرية والمساواة والإخاء التي نادى بها العهد الجديد، وأخلصوا لهذا العهد أملاً بإنصافهم وبأن يكون لهم إسهام في خدمة الدولة، ويكون لهم من الحقوق ما للترك. لكنهم فوجئوا بما أضمره لهم الاتحاديون حينما نادى هؤلاء بشعار «إن الأمة التركية كانت وستظل هي الأمة الحاكمة لبقية عناصر الدولة غير التركية»، فما كان من جمعيات «الاتحاد والترقي» المنتشرة في أرجاء العالم العربي إلا أن أغلقت أبوابها، وكذلك فعل فرع النبطية، إذ أبرق إلى المركز الرئيسي في سالونيك وإلى الأستانة يعلن إنسحاب العامليين منه[1].

دخل العرب بعودة الاتحاديين إلى الحكم في دور جديد من النضال «الحزبي» يمتاز بكون الأفكار القومية قد رسخت في أذهانهم بفضل احتكاكهم مع الترك، وقد رأوا بعد أن أخفق أملهم في الاصلاح المنشود أن يعقدوا مؤتمراً عاماً يتداولون فيه شؤونهم القومية، ووضعهم في السلطنة، وإصلاح أمورهم على قواعد اللامركزية، فكان مؤتمر باريس المنعقد في حزيران عام ١٩١٣، حيث اشترك العامليون فيه عن طريق إرسالهم لائحة إصلاحية تضمنت مجمل تصوراتهم في الوضع السياسي المراد تغييره وقتئذٍ.

وبالنظر لمواقف الشيخ سليمان القومية سيق عام ١٩١٥ إلى الديوان العرفي في عاليه، ثم أطلق سراحه[2]، فتألم كثيراً عند سماعه نبأ استشهاد صديقه ورفيق دربه الشهيد عبد الكريم الخليل، فنظم قصيدة عصماء بلسان صديقه الشهيد، نشرت في مجلة العرفان، وهي بعنوان «الموت حياة في الوطن»[3]، يقول فيها:

(١) تاريخ جبل عامل، ص ١٨٤
(٢) أنظر ص ٣٦ من هذا الكتاب
(٣) العرفان، مجلد ٣٣، ص ٧٢٣، وهي مؤلفة من ٨٨ بيتاً.

ما راعني قتلي ولا صلبي ... إن كان يحيي مقتلي شعبي
والموت أشهى من نسيم الصبا ... يعتاد قلب المغرم الصب
لا يبلغ الانسان سهل العلى ... ما لم ينل بالمرتقى الصعب
أهوى ظمأى في ارتواء أمتي ... وشبعها أهواه في سغبي
العرب قومي وبهم مفخري ... وإن أقام الضيم في العرب
داويت أدواء أناس أبوا ... أن يرعووا يوماً إلى طب
فيسألوا «باريس» إذ تاجهم ... كان بها يهوى إلى الترب
كم كربة فرجتها عنهم ... وكم لهم كشفت من خطب
يا أمتي إن ضاع هدراً دمي ... ففي غد يثأر لي ربي
حسبكم من مقتلي واعظاً ... وفي هواكم مقتلي حسبي
لو كنت أحيى بعد صلبي ولو ... أساق ألفاً إلى الصلب
ما كنت مختاراً سوى خطة ... أرى بها العزة للعرب

ويخاطب الشيخ سليمان ضاهر أمته بلسان الشهيد عبد الكريم الخليل داعياً إياها للانتفاضة بوجه من سلبها الملك فيقول:

يا أمتي حتى م في غفلة ... فافترشي الذلة أو هبي
يا أمتي ما آن أن ترعوي ... للنصح أو تصغي إلى العتب
قد سلبتك الترك ملكاً وما ... زالت تلهى عنك في السلب
ولغة القرآن لم تحترم ... وهي لسان أشرف الكتب
سار لها في ظلمكم سيرة ... مشهورة في الشرق والغرب
عامركم صار إلى غامر ... وخصبكم عاد إلى جدب
أدعوك يا شعبي ولم أنل ... منك سوى الإرهاق يا شعبي
حتى تقود الغلب محمولة ... على متون الضمر القب
من كل وثاب على ظهرها ... ولا يهاب الليث في الوثب

ب ـ الشيخ سليمان ضاهر وعروبة جبل عامل:

برزت في لبنان في أوائل هذا القرن نزعات إنعزالية شعوبية دعا أصحابها لفكرة الأمة اللبنانية القائمة بذاتها تاريخياً، في محاولة منهم

للهروب من المد القومي العربي، عن طريق تأكيدهم على فكرة الأمة الفينيقية التي تحدر منها معظم اللبنانيين، فراحوا يجهدون أنفسهم للتدليل على ذلك بإلقاء تهم «الفينقة» على بعض الطوائف الاسلامية الموجودة في لبنان، حيث أنكروا على العامليين والشيعيين ككل عروبتهم، وأسندوا إلى هؤلاء «الشيعيين من أبناء لبنان دعوى أنهم كغيرهم من اللبنانيين، متحدرون من أصل فينيقي أو إفرنجي، وقد اعتنقوا دين محمد مسيرين لما بدأ العرب يفتحون سوريا ويأمرون أهلها باعتناق الديانة التي امتشقوا الحسام لنشر لوائها في كافة الأقطار»(١).

لقد هال الشيخ سليمان ضاهر ما أدعته جريدة لسان العدل هذه وخاصة إنكارها العروبة على شيعة لبنان، معتبرة أن الشيعة هؤلاء متحدرون من أصل فينيقي أو إفرنجي بدليل «أن هؤلاء الشيعة كمعظم اللبنانيين لم يحتفظوا ولو بالقليل من عوائد العرب مثل الغزو والنهب، وأخلاقهم أخلاق غير العرب، ومسحتهم هي غير مسحة العرب وآدابهم هي غير آداب العرب، فيكونون والحالة هذه، بعيدين عن الأصل العربي بعد الثريا من الثرى»(٢).

لم يجد الشيخ سليمان ضاهر بدا من الرد على هذه الشعوبية الجديدة، الهادفة إلى تهجين العرب واحتقارهم وتصغير شأنهم، فلقد رد على كل هذه الطروحات المشة التي تنكر على المسلمين اللبنانيين والشيعيين منهم بصورة خاصة عروبتهم، يقول:

«أما المسلمون عامة من أبناء الجمهورية اللبنانية ومن أبناء سورية وفلسطين، والشيعيون منهم خاصة، من أبناء جبل عامل وغير جبل عامل، فإنهم لا يرضون عن عربيتهم بديلاً، ولم يدر في خلد شيعي عاملي أو غير

(١) جريدة لسان العدل: الجزء ٣٤، مقال «ليسوا بعرب»، وهي جريدة كانت تصدر في ديترويت، في الولايات المتحدة الأميركية باللغة العربية.
(٢) نفسه.

عاملي أن يتبرأ من عربيته وينتسب إلى أقوام بائدين كالفينيقيين، وغير بائدين كالإفرنج، لا تربطه بهم صلة من الصلات»(١).

فالشيخ سليمان ضاهر يؤكد على عروبة المسلمين والعامليين منهم، إذ يقول: «العامليون من أبناء الجنوب عرب الأصول، عرب اللسان، عرب اليد، عرب الوجه. ففيهم العدناني وفيهم القحطاني، وفيهم من يمت بأسد والأوس والخزرج من الأنصار وبهمدان وتغلب ووائل، وفيهم الكثيرون المنتسبون الى غسان، وحسبهم نسبتهم ونسبة وطنهم إلى عاملة»(٢).

أما من حيث الغزو والنهب، الذي يظن كاتب إفتاحية جريدة لسان العدل انهما صفتان لازمتان لكل عربي، فالشيخ سليمان يعجب من هذه النظرية المدهشة، فيخاطب كاتب المقال بقوله:

كأنه يجهل أن الأمة العربية كغيرها من الأمم حيث فيها الحضري والبدوي، وما كانت خلة النهب لزاماً في بدو العرب، بل هي خلة في بدو كل الشعوب من عرب وغير عرب، وهي ناشئة كما قرر علماء الاجتماع عن حالة معيشة البداوة المستلزمة للتنازع على الماء والكلأ لانحصار معيشتهم في بسائط الأمور. وإذا كان النهب مرادفاً لإسم العربي، فكيف انتزع من اللبنانيين وقد ذابوا في العرب لساناً وأخلاقاً وعادات وآداباً.

أما قول الشيخ سليمان والمتعلق بحياة الأمم، حيث فيها الحضري والبدوي، فهذا قريب جداً من رأي ابن خلدون الذي فصل في مقدمته آراءه المتعلقة بعلم العمران البشري، حيث أفرد للبدو من العرب باباً في القسم الثاني من مقدمته، يتحدث فيه عن البدو من العرب لا عن العرب، بقوله أنهم «أهل انتهاب وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه في غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم... والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عبثهم وفسادهم لأنهم لا يتسنمون إلى

(١) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ١٨، ص ٣٨٣.
(٢) نفسه.

الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر، وأما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة، فهي نهب لهم وطعمة لآكلهم يرددون عليها الغارة والزحف لسهولتها عليهم»[١].

اما كاتب المقال في جريدة لسان العدل الأميركية، فلعل قد فاته ان ما كتبه ابن خلدون عن العرب وعن صفاتهم في مقدمته لا ينطبق إلا على أهل البدو من العرب الذين يتوغلون في القفار، وقد بين ابن خلدون أنهم أشد الأمم بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل»[٢].

فالشيخ سليمان يرى أن الصفتين اللتين ذكرهما كاتب المقال في جريدة لسان العدل الأميركية، هما صفتان للبدو من العرب، بل هما صفتان في بدو كل الشعوب من عرب وغير عرب، ثم نراه يفتخر بعروبته بقوله: «إن في اللبنانيين من الأخلاق والعادات ما يثبت عروبتهم، لا ما ينفيها عنهم، ففيهم الكرم وفيهم الشجاعة وفيهم الوفاء وفيهم الفصاحة، وما إلى ذلك مما هو خليقة خاصة في العرب»[٣].

ويجدر هنا القول أن ما يقوله الشيخ سليمان في معرض إثباته لعروبة جبل عامل من أن سكانه متحدرون من القبائل العربية، لا يثبت القول بصفاء الدم ووحدة العرق، لأنه من الصعب جداً أن نقف اليوم على شعب يحقق لنفسه هذا الصفاء، خاصة ان الأحساس العرقي الذي يجب أي عربي في القديم قد تجاوزه ظهور الاسلام وانتشاره مع اللغة العربية خارج الجزيرة، والذي ضم بالاضافة إلى القبائل العربية الكثير من المتحدرين من أصول شتى، كما أن التضامن القومي اليوم هو أوسع من نطاق العرق أو اللغة أو الدين، هو تضامن يقوم على المصلحة المشتركة ووحدة المصير، وعلى المساواة بين كل الفئات.

---

(١) إبن خلدون: المقدمة، ص ١٤٩.
(٢) الحصري، ساطع: دراسات عن مقدمة إبن خلدون، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٣، ص ١٥١ - ١٦٧.
(٣) ضاهر سليمان: العرفان، مجلد ١٨، ص ٣٨٤.

ج - الشيخ سليمان ضاهر وبدعة الانتداب:

دار العرب في فلك الحلفاء وهم يعقدون الآمال على شد أزرهم في ثورتهم على الحكم التركي الجائر، وتحقيق أمانيهم المكتوبة. وكان لهم البلاء العظيم والضحايا الكثيرة في سبيل ترجيح كفة الحلفاء على دول الاتفاق وهم يحلمون بأن عقبى الانتصار قسمة بينهم جميعاً، وبأن لتلك المواثيق المسجلة لهم بالدماء المهراقة وزناً وقيمة إذا حقت ساعة النصر، وما أسرع ما جف مدادها وما جمدت تلك الدماء الغزيرة، وما ووريت تلك الضحايا في رموسها، إذ انجلى الأمر عن نيات مبيته بين الحلفاء واتفاقات سابقة ولاحقة، كلها أو جلها فيه الانتقاص لحقوق العرب، والحيلولة دون ما ابرم لهم من الاعتراف باستقلالهم، فكانت بدعة الانتدابات البريطانية والفرنسية، التي فرضت على المنطقة العربية بأسرها، بدعوة تمدين هذه الشعوب، والعمل على تحضيرها والأخذ بيدها نحو الأمثل والأسمى، يقول الشيخ سليمان في هذا الصدد معلقاً:

بسياسة الإفقار والإقفار غدت البلاد على شفير هار
وبما أتوه من ضروب تجارب شتى الطرائق ما انتهت لقرار
وبظلمتين من الإدارة أصبحت لا يستبين بها ضياء نهار
ما بين مد الأجنبي وجزره غـرقت ببحري ذلـة واسار
قالوا فـرضنا الانتـداب لعزهـا ولكي تسـير بـه بغـير عثار
ولتسترد به مُضيَّع مجدهـا من غـاصب أوطـانها جـار
ولتستعيـد مفاخـراً عربيـة شيـد لقحطان بهـا ونزار[١].

إلا أن الشيخ سليمان يرى أنه مهما تظاهر ساسة الغرب وحكماؤهم وعلماؤهم في تمدين شعوب الشرق، وتحضيرهم ونشر أسباب العدل والحرية في ربوعهم، فلم تكن هذه الحجب الشفافة والأغشية الموهومة لتخفي عن ذوي البصائر الثاقبة نزعاتهم، وظلم الشعوب الضعيفة

---

(١) ضاهر، سليمان: «الفلسطينيات»، المكتبة العصرية، صيدا ١٩٥٤، ص ٩ ، وهي قصيدة بعنوان الانتداب.

متحاهم واغتصاب أرواحها وأملاكها غاية غاياتهم، يقول في نفس القصيدة موضحاً مساوىء الانتداب:

فإذا بها لشقائها سلطانه ماضٍ على الأبشار والأشعار
وإذا الذي زعموه إرشاداً لها غيٌّ وما فيه هدى للساري
وإذا به كالصل لَيِّن مسُّه والسم تحت نيوبه متواري
وإذا به كالليث تعجب ناظراً خيلاؤه وهو الهصور الضاري
وإذا به مجموع ما يشقيهم وحبائل منصوبة لدمار
ويعرفهم هو للبلاد تمدن وبها يسير إلى؛ فَنَاً وبوار

لقد نكث الحلفاء بوعودهم التي قطعوها للعرب، ولم يراعوا للمواثيق حرمة أو ذمة. فإذ وراء ما أعطي لهم من عهود، وما أبرم لهم من عقود عقود مبرمة وعهود في الخفاء منظمة، تنسخ تلك النصوص وتقضي على وحدتهم بالتجزئة والتفرقة وتجعل عليهم إستعمار القوى وانتدابه أو وصايته حكمًا لزاماً وما كان ما عقدوه في مؤتمر فرساي وما أعقبه من المؤامرات ولا ما أسموه بجامعة الأمم، ولا ما زخرفوه في تحرير الشعوب الضعيفة إلا استعباداً واسترقاقاً لهم. يقول مخاطباً الرئيس ولسن والأمة الأميركية(١):

أولسن قم لتحرير الشعوب وذد عن حوزة الملك السليب
ودافع عن حقائق خير شعب بأبلغ حجة الفطن الأريب
أعدلا أن تهزله شعوراً وتسلمه إلى الأسد الوثوب
أعدلا أن تصيب دواء داء تحكم في البصائر والقلوب
وتتركه دويا لا يداوى أتلك سجية النطس الطبيب
وماذا «عصبة الأمم» البرايا أعدت منك لليوم العصيب
خدعتهم بأقوال أرتنا خلال الحزم في خلف الكذوب
وهل «ورسايل» حفظت عهوداً وهل طويت على قلب حدوب
وهل للعرب قد راعوا ذماما توثق ساعة الخطب الرهيب

(١) العرفان، مجلد ٩ ص ٩. وهي قصيدة نظمت عام ١٩١٩ بعد إخفاق مساعي ولسن وإحباط سياسته التي ترمي إلى تحرير الشعوب الضعيفة وغلبة سياسة الاستعمار عليها.

ولولا العرب ما جاسوا ديارا تصان بكل مهزوز الكعوب

ثم يخاطب «لويد جورج»، الذي أضاع العهود ولم يحترم الذمام، يقول في نفس القصيده:

فقل لـ«لويد جورج» أضعت عهداً لقوم آثروك على القريب
زعمتم أن ما أملاه «بيكو وسايكس» محوه أحد الذنوب
فارخصتم على السوم البرايا وتاجرتم بأرواح الشعوب

غير أن الشيخ سليمان يؤكد أن شعبه لن يسكت عن الضيم، ولن يستكين للذل والمهانة، فهو سيثور محطمًا الأصفاد والسلاسل، يقول:

جعلتم كل حق مستباحاً لقونكم وغدركم العجيب
ظننتم شرقنا لكم تراثاً وما للعرب فيه من نصيب
لئن قعد الزمان بهم وقمتم وفزتم بالسنام وبالسبيب
وقد أرخى الزمام لكم وأدنى إليكم كل مذلال ركوب
فإن تداول الأيام قاضٍ ببرد رداء عزهم السليب

غير أن الزمان لم يقعد ولم يطل تداوله، وإذ بيوسف العظمة يرفض الذل، ويتصدى لقوى الاحتلال في ميسلون، فيسقط شهيداً مع ثلة من رجاله الذين خطوا بدمائهم في رقيم الدهر وفي صفحة التاريخ الخالد سطوراً تنطوي على معاني الاباء والتضحية والشرف.

يقول الشيخ سليمان في قصيدته «ذكرى يوم ميسلون وسقوط الشام»(١):

أمل بصدر العرب والاسلام هل ذاهب فيه سقوط الشام
بلد غدا هرما تطوف به الورى كالبيت ذي الأحلال والأحرام
يا يوم وقعه ميسلون كم جوى لك في الحشى ما ينطفي وضرام

(١) العرفان، مجلد ٣٣، ص ٩٤٤. وهي قصيدة بعنوان «ذكرى يوم ميسلون وسقوط الشام» نظمت عام ١٩٢٠ بعد انجلاء موقعة ميسلون عن استشهاد يوسف العظمة وثلة من إخوانه المغاوير.

جمعوا لك الجيش الكثيف لمدة ... لهم لهام البغي تلو لهام
ومدافعاً تسعى بها دبابة ... بالشر والأحقاد والأوغام
ما كان ذاك بوهن لك عزمة ... مشتقة من نبعة الاقدام
جعلوا وصايتهم عليكم سنة ... مفروضة كفوائض الأحكام
ولكم بمؤتمراتهم قد أضمروا ... إستعبادكم في مبدأ وختام
وبـ «سان ريمو كم» رامو كما ... رامت بكم فرساي شر مرام
خدعوكم في عصبة الأمم التي ... كانت لكم شبحاً من الأحلام
قد صيّروها في الورى معبودة ... فكأنها صنمٌ من الأصنام
جعلت عبادتها الشعوب فريضة ... كادت تفوق عبادة العلام
هل كان «ويلسن» حين سن بنودها ... في يقظة أم في كرى ومنام
أم راح يخدع نفسه من قبل ما ... خدع الشعوب بخلب وجهام

فالشيخ سليمان يدعو شعبه إلى ثورة عربية شاملة من أجل عيش كريم على أرضه الطيبة، ويدفعهم إلى رفض الذل والمهانة. فالأرض هي ميراث القوي، ولن يرث الممالك إلا القوم الصالحون، يقول في نفس القصيدة:

إن لم تثوروا ثورة عربية ... مرهوبة الأسراج والألجام
فترقبوا ذل الحياة أذلة ... في عقر داركم ليوم قيام
شعب الحياة كثيرة ومن الضلالة ... أن تسير بها بلا أعلام
والأرض ميراث القوي وإنما ... يرث الممالك صالحو الأقوام[1].

د ـ الشيخ سليمان ضاهر وفلسطين:

شهد الشيخ سليمان ضاهر كل فصول المأساة الفلسطينية من وعد بلفور المشؤوم عام ١٩١٧ حتى النكبة عام ١٩٤٨، والتي انتهت بأفظع مأساة للعرب في التاريخ الحديث، إذ أدت إلى إجلاء مليون من سكان فلسطين الآمنين في ديارهم ليحل مكانهم أبناء صهيون.

(١) القصيدة طويلة وهذا المختار منها.

لقد أوحت فلسطين ومآسي شعبها ونكباتها المتتابعة ما أوحت لشعراء العرب، فتفتقت مشاعرهم وأحاسيسهم أسى ولوعة، فكانت قصائدهم لوحات جمالية إمتازت بالشفافية وبالإحساس الصادق المرهف.

لم يجد الشيخ سليمان ضاهر وسيلة للتعبير عما يجيش في صدره وما يعتمل في نفسه من آلام، ولم يكن النثر ليفي بالصدق والواقعية والشفافية لمثل خطوب كهذه، فنظم قصائد مطولات، ممتلئة الصدور والأعجاز أسى ولوعة، وأفرد لها كتاباً أسماه «الفلسطينيات»[1]، وفيه ثلاثون قصيدة من وحي فلسطين نظمها ليهز بها مشاعر كل عربي يغار على وطنه وشرفه ونبله، نيصل حديثه بقديمه وطريفه بتليده، يقول في وعد بلفور:

لا يغترر بالمنى أبناء صهيون ... فوعد بلفور وعد غير مضمون
ودون ملك فلسطين الذي حلموا ... به القيامة أو نصب الموازين
هيهات لا مال «بارون»[2] يبلغهم ... موهوم ملك ولا أموال قارون
كلا ولا وعد بلفور ينيلهم ... تلك الأماني ولا طي الأحايين
ولا الوقوف على (المبكى) يعيد لهم ... بناء هيكلهم أو عهد هارون
سائل بريطانيا ماذا جنت يدها ... وما تحاول من تمليك صهيون
يشقي البلاد انتدابٌ واحد فعلا ... م صُيِّرت بين صهيون وسكسون
جاسوا خلال ديار العرب مخصبة ... بالغلب تحت اسم تثقيف وتمدين
قالوا: سنجعلها زهراء ممرعة ... فيستحيل جنانا رمل يبرين
والرافدين سنجري من معينها ... لكم ينابيع تبر غير ممنون
تالله ليس لها في لندن فرج ... ولا بروما وباريس وبرلين
لم نهن أمة ترعى كرائمها ... بعين مستيقظ فيهن مفتون[3]

فالشيخ سليمان يدعو العرب لتوحيد كلمتهم للذود عن فلسطين

(١) كتاب الفلسطينيات هو ما طبع من ديوانه الشعري المسمى «من وحي الحياة» وقد سبقت الاشارة إليه.
(٢) بارون، ثري يهودي.
(٣) الفلسطينيات، وعد بلفور، ص ٥، نظمت هذه القصيدة عام ١٩٢٩.

قبل استفحال الأمر، وقبل وقوع الكارثة المأساة، يقول في قصيدته «ذكرى المعراج»[1]:

المسلمون بمشرقٍ وبمغربِ ... يستشرفون جلال هذا الموكبِ
يتطلعون إليكم شوقاً كما ... يتطلع الصادي لعذب المشربِ
متوسمين بكم توسم مجدبٍ ... كرم السحائب في الزمان المجدبِ

وهو يدعو المسلمين إلى صون كرامة قبلة الإسلام «المسجد الأقصى» ويذكر العرب أن الرسول اليثربي قد عرج ببراقه من هذا المكان الطيب، يقول:

والمسجد الأقصى وصدر براقه ... بكم حماة حماه جد مرحب
هو قبة الاسلام حسب براقه ... ان كان أول معجزات اليثربي
صونوا كرامته فلا ينشب به ... عادٍ ليظفر مخادع لم يخلب
وتذكروا معراج أعظم مرسل ... ببراقه في ذا المكان الطيب
أيهون عندكم بأن يغشى اليهو ... د ربوعها بمشرقٍ ومغربِ
يغزونها بخلائق مشتقة ... من لسعة الأفعى ولدغ العقرب
درجوا على الأثام ما ان منهم ... من تائب من وزرة متحوب
لم تظفر الأيام منهم في فتى ... من عهد موسى والمسيح مهذب
وبعهد أحمد غير ناقض موثق ... مثل ابن أخطب والمنافق مرحب
إن لم تردوا كيدهم قبل فوات فر ... صته برأي في الخطوب مجرب
أو أبتم من قبل أن تضعوا لها ... أسساً تقيها وثبة المتوثب
تترقبوا ذلاً لها ولقومكم ... وهو الذي لم يرضه الحرُّ الأبي

لم يدع الشيخ سليمان ضاهر حدثاً أو خطباً إلا وصوّره بأسلوب شعري سلس، فالشعر أقرب إلى الوجدان من النثر، وبه تضج العبارة صدقاً وشفافية وموسيقى. ففي كتابه الفلسطينيات قصائد مطولات تناولت

(1) نفسه، ص ١٢، لم تنل هذه القصيدة في افتتاح المؤتمر الاسلامي المنعقد في القدس عام ١٩٣١ لبعض الموانع.

كل ما يتعلق بفلسطين، فهنا نراه يهنئ مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني بسلامته يوم فراره من السلطات البريطانية، والتجائه إلى لبنان عام ١٩٣٧[1].

لا يزعجنك امين امة أحمد ... إقصاؤهم لك عن فناء المسجد
كلا ولم يذهب بحلمك حادث ... مهما لوى من عزمة المتجلد
ناضلت خصمك لا بماضٍ مرهف ... وهزمته لا بالقنا المتقصد
كلا ولم تلن النوائب آن تلن ... من صخرة عودك المتشدد
مازدت إلا منعة وصلابة ... إن يغل ضدك في اللجاج ويزدد
لك إسوة بمحمد إذ شردت ... عدواً قريش فيه كل مشرد
انصوك عن حرم كما أقصوه عن ... حرم كلا الحرمين نجم المهتدي
عرفت فلسطين بأنك خير من ... عنها يدافع باللسان وباليد
هيهات بعدك أن يلذ لها الكرى ... أو أن تبيت بغير جفن مسهد
وخرجت منها خائفاً كخروج جد ... ك خائفاً في جنح ليل أسود
اشبهته بالمسجدين محاصرا ... في شعب مكة من ذويه الحسد

ثم يخاطب الانكليز الذين هم السبب فيما حصل وفيما سيحصل لفلسطين التي أمست موطناً للصهاينة، فيما العرب يجلون عن أرضهم بالقوة، كما فعلوا بالحاج أمين الحسيني، يقول:

العدل عند الانكليز بأن تُرى ... دار القريب غنيمة للأبعد
العرب تجلى عن فلسطين لكي ... تمسي مراح الأوغد المتهود
وعدوا بني صهيون وعداً منجزاً ... لكن به للعرب خلف الموعد
أبصنعهم يرضى المسيح وأحمد ... ولقد أساؤوا للمسيح وأحمد
والمسجد الأقصى لبينك أقفرت ... عرصاته وبدا بصورة مكمد
فابشر فإن الله ناصر حزبه ... والحق يغلب بعد طول تلدد
لبنان وهو إلى العروبة معقل ... فانعم به في ظل عيش أبرد
فلأنت فيه كعبة محجوجة ... من رائح فيه إليك ومغتدي

(1) الفلسطينيات، ص ٣٣.

فكما الهبت فلسطين احاسيس الشيخ سليمان ضاهر، فكذلك فعلت الاسكندرون التي جحد الانكليز والفرنسيون عروبتها وأنكروا عليها حريتها ووحدتها، يقول:

راعوا البلاد جنوبها وشمالها ... وعلى العروبة حرموا استقلالها
ويشغّل وحدتها وجامع امرها ... عبثوا كما قد قطعوا أوصالها
زعموا بأن الطائفية داؤها ... وهي التي .قد سببت اعلالها
وصفوا الدواء لها فكان تفرقاً ... أنّرى التفرق شافياً إعضالها
أشقوا فلسطيناً وانطاكية ... تركوا لواتر عربها إذلالها
تالله ما الاسكندرون غنيمة ... للترك ان جاس العدو خلالها
هي رغم ما أتمروا به عربية ... والعرب ما برحوا بها أقيالها
وإذا هم جحدوا عروبتها وما ... عدلوا فهلّا استنطقوا اطلالها
ورسومها والمائلين سهولها ... وهي الخصية بالاابا وجبالها(١).

لم يدع الشيخ سليمان فرصة إلا واستغلها بإطلاق صيحته، منبهاً الزعماء العرب عما يحدق بفلسطين من الأخطار الجسام، ولم تكن تلك التنبيهات إلا صيحة في وادٍ، فالصهاينة ما انفكوا يرتكبون أكبر الفظائع في هذا القطر، خاصة في دير ياسين، يقول:

أي فظائعكم في دير ياسين ... تبنون ملككم أبناء صهيون
وفي الذي (طبريا) منكم لقيت ... ما رومة لقيت من ظلم نيرون
وما بحيفا ويافا قد جنت يدكم ... ينال «ويزمنكم» زهو السلاطين
وفي جنايتكم بالقدس يُظفركم ... عدل الاله بتأييد وتمكين
لقد شكت هذه الدنيا مساوئكم ... من عهد موسى بن عمران وهارون
في أي مجتمع لم تنفجر حمم ... لكم به مثل أفواه البراكين
وسوء ما اقترفت أيديكم تركت ... شتيتكم بين مهموم ومحزون
تذكروا هتلرا والريح تحصدكم ... في حد كل طرير الحد مسنون

(١) المرجع السابق، ص ٤٩، وهي قصيدة نظمت عام ١٩٣٨.

إن رد عنك صلاح الدين من قدم ... غزواً يحدث عنه يومُ حطين
فليقترب سيفُ عبد الله منصلتا ... أبناءُ صهيون أعداء النبيين

وهو يدعو بني يعرب بأن يطهروا أرض فلسطين من الصهاينة وأعوانهم يقول:

إنا بني يعربٍ أحرى الأنام بأن ... نسوس دنيا الورى بالعدل والدين
وأن نطهر أرض الله من دنس ا ... لألى بهم ضاق ذرعا صدر برلين
فليت «هتلر» لم يُبقِ على بشر ... منهم وأنقذ فيهم خسف قارون
وليت «أم ترومان» شكت عقما ... فلم تلد منه عونا للأذلين
وليت «بلفور» ألقته بداهية ... من قبل وزر جناه أم أفنون
وليت «أتلي» خطوب الدهر قد عصفت ... به ولم يك عوناً للصهاينين
فإنهم لا بنو صهيون قد حملوا ... كِبر الذي اقترفوا في دير ياسين(١).

لقد كانت مواقف الرئيس الأميركي «ترومان» لتثير الشيخ سليمان ضاهر يومذاك، فهو دائماً يمد العون للصهاينة، مشجعاً إياهم في ترسيخ وجودهم في أرض غيرهم، بعكس مبدأ جورج واشنطن القائل «أميركا للأميركيين»، وبشكل يتنافى ومبادىء الرئيس الأميركي «ويلسن»، يقول:

أقضى وشنطونُ بأن تتهودوا ... ولآل إسرائيل أن تستعبدوا
ومشى ترومان على آثاره ... في كل ما يشقيكم كيْ يسعدوا
وبأن يكونوا سادة ولأنتم ... لهم على رغم المعاطس أعبدُ
أم راح يقفو ويلسنا بنوده ... وبها لكم مجد الحياة مخلد
وهي التي لو حققت لمشى الورى ... في ظلها ولأدركوا ما أنشدوا
وبها الشعوب ضعيفُها وقويها ... سيان كلٌ مستقلٌ سيدُ
أم لم يجد عن كل ما روزفلت قد ... ألفى به الحرب الزبون تبدد
وجبعكم لجميع ما ترومان قد ... نقض الذي شيدوه مقلد
أيهون عندكم بأن يأتي على ... ثقة الشعوب بكم ويلهيكم ود

(١) المرجع السابق، ص ٧٦، وهي قصيدة بعنوان «فظائع الصهيونيين في فلسطين».

لم يخنه بحومة الحرب بأس ... كل بأس بجنبه مضمحل
اجبنتم عنهم ومما يعاف الـ ... عرب شيئان خيم جبن وبخل
ولأنتم أشبال أساد غيل ... جارساه في الدهر شبل فشبل
ما تعديتم خطاهم ولكن ... من ولي لمركم خطاهم أضلوا

ولئن انقضى الأمر بسلخ فلسطين عن جسم الأمة العربية. فالشيخ سليمان يعتبر أن هذه المأساة بفظاعتها ووحشيتها هي نتيجة كل الشعوب التي يتحكم برقابها الأجنبي الدخيل، وهو يعتبر أن لا علو وسمو للعرب الا يوم استرجاع الأرض المغتصبة، وأين نحن من ذلك اليوم. يقول:

هكذا تنتهي مصاير شعب ... فيه للأجنبي يبسط ظل
ولأحكامه وما هي إلا ... جائرات فيه انتهاء وفصل
ليت شعري هل بعد ذا اليوم يوم ... فيه نسمو إلى العلاء ونعلو[1]

يرى الشيخ سليمان أن مصائر الشعوب تنتهي عند فقدانها الحرية، والاستقلال، إذ لا يمكن للمستعمر عندئذٍ إلا أن يعيث في الأرض فساداً، فتراه ينادي قومه لرفع نير الذل عن كواهلهم، ويدعوا الحكام العرب إلى الاتحاد وترك الأحقاد والضغائن والنزاعات من أجل حفظ ماء الوجه، وحفظ الأوطان يقول:

إلى متى قادة العرب النزاع ... وما لشتيت بينكم اجتماع[2]
وعن كل الذي تجنون منه ... ثمار العز رأيكم شعاع
وحولكم ما شبعت بطون ... لهم غرثى لأكلكم جياع
تنازع فيكم دب وحوت ... وعاثت في دياركم الضباع[3]
وأنتم عن حقوقكم بطاء ... وللمزري بأمتكم سراع
وأية أمة في الأرض عزت ... وليس لها على الخصم امتناع

(1) المرجع السابق، ص ٩١. والقصيدة بعنوان «قضي الأمر» نظمت عام ١٩٤٨.
(2) نفسه، ص ١١٤. وعنوان القصيدة «إلى قادة الأمة العربية» نظمت عام ١٩٤٩.
(3) المقصود هنا الدب الروسي والحوت البريطاني والضبع الإسرائيلي.

وبيء للعرب الأُلى لم يضمروا ... سوءاً لكم وعليكم لم يحقدوا
ان تسألوا عنهم فما غير الوفا ... خيم لهم ان اتهموا أو انجدوا[1]
ويوم تقرير الشعوب مصيرها ... هل غيركم لأمورهم قد قلدوا
بيمكم استفتاؤهم وكراين[2] ... أدرى بفضلهم الذي لا يجحد
وعلى وثوقهم بعدل قضائكم ... وجليل ما يرجون منكم يشهد
أمن الوفاء ترومان أن يقصيهم ... عن حقهم ليفوز فيه الأبعد
ويدنس الأرض المقدسة التي ... قد صان حرمتها المسيح وأحمد[3]

إلا ان هذا النداء للأمة الأميركية لم يجد نفعاً، وحصلت الكارثة في أيار من عام ١٩٤٨، والعرب على أنفسهم مختلفون ومنشقون، فقضي الأمر بعد ظفر الصهاينة بما امتلكوا من فلسطين، وتخاذل ملوك العرب، وتألب دولتي انكلترا وأميركا عليهم، يقول:

قضي الأمر واليهود استقلوا ... مذ قضى خلفكم لهم أن تذلوا
أبداً ترتضي الجدود الأوالي ... أن يعزوا بأرضكم وتذلوا
وهم التائهون في كل أرض ... لم يفارقهم هوان وذل
أيعود المبكى إليهم ضحوكاً ... ولكم دونهم بكاء وثكل
ويشيدون هيكلاً فقدوه ... فوق أقداسكم فتهوي ويعلو

ثم يخاطب العرب ويتهمهم بالجبن الذي هو ليس من خصال أجدادهم، ويدعوهم إلى الحرب بدلاً من النوم، ويذكرهم ان ما كان يعافه العرب الجبن والبخل، يقول:

كيف ترضون أن يعيدوا بها ملـ ... كا عضوضا لم ينعموا فيه قبل
ولأنتم عنهم نيام وفيكم ... كم مليك وملكه مستقل
وله التاج واللواء وجيش ... كل قرم منه لجيش يفل

(1) تهامة ونجد.
(2) هو الأميركي الذي انتدبه الرئيس ولسن لاستفتاء السوريين في بيان رغباتهم ومصيرهم عام ١٩١٨.
(3) الفلسطينيات، ص ٨٠، والقصيدة بعنوان «إلى الأمة الأميركية».

وقادتها على الأحقاد تطوي   ضلوعهم وحقهم مضاع
كان قديمهم لم يبن مجداً   لهم فوق النجوم له ارتفاع
انتفر من فلسطين ديار   وهم شتى وتنتزع البقاع
وانباء التعالى سائدات   بها وكأنهم فيها سباع
وانتم عنهمُ لاهون ما انْ   لكم مُدت لدفع الضيم باع
الى متى من وُجال الغرب يغري   بقادتكم ليملككم خداع
ويظفر في مرافقكم وما ان   لكم منها ارتفاق وانتجاع
وتقبض عنه ايديكم ولكن   له حل ومجناه مشاع
ومن ساسوا البلاد بمثل هذا   فهم قبل العدو لها أضاعوا
وما وطن الأباة يسام ضيما   ولا بذخائر الدنيا يباع

لم يحرك العرب ساكنا تجاه هذه المأساة الكارثة، وكذلك فعلت دول العالم الحر... لقد كانت هذه المأساة على رغم فظاعتها دليلاً على عدم وجود منظمات دولية فعالة، تسعى لفرض الأمن والسلام ولو بقوة السلاح، فهيئة الأمم المتحدة، كسابقتها عصبة الأمم، لا تلوي على شيء ولا يرتجى منها أي خير، يقول:

أختا رضاع عصبة الأمم   بنت الخيال وهيئة الأمم
كلتاهما ما حققت هدفاً   للسلم في عرب ولا عجم
قالوا: هما للسلم شيدتا   مثل الذي شادت يدا إرَم
سيان في ميزان عدلها   لصعلوك والمعبود كالصنم
والميثاق أقيم صرحهما   ليشد ذئب الظلم بالغنم
ولنبرزاه في سماجته   متحنا بزخارف النظم
كلتاهما محمومة ولدت   في حجر بؤس الناس والسقم
ما خالفت أولاهما أثراً   إلا حديث النقض للذمم
وكمثلها الأخرى اقتفت سنن ا   لاولى بمفتتح ومختتم
ولدت ولكن بعد ما ولدت   ذرية من لاهب الحمم
ووليدها ما كان عن درر   من مرضع الهيجا بمنفطم

صرعى حواليها ترى أمم   ظنت بها ركناً لمستلم
فرأت بها العدوان عن كثب   والغدر للضعفاء عن أمم[1].

إذن لا خير يرتجى من هيئة الأمم، وما على الأمة العربية إلا الوحدة الشاملة، وبها الحل الوحيد لمشاكلها. وأولى تلك المشاكل «فلسطين»، حيث يرى الشيخ سليمان ضاهر «ان الحل الوحيد هو الوحدة العربية الشاملة لدفع المطامع الصهيونية المؤيدة بالمال وبقوة الاستعمار البريطاني لا عن فلسطين وحدها وهي جزء لا يتجزأ من الديار، بل عنها وعن كل بلد عربي مهدد بهذه الصهيونية الجامحة، التي لا مدى لأطماعها ولا أمد لخيلائها وتغطرسها وغرورها بكنوزها»[2].

إن الموجة القومية واليقظة العربية والتحالف العربي والشعور العربي المتحد بوجوب العمل المشترك للحياة الحرة والاستقلال التام، كل ذلك من الطرق العملية ليس لانقاذ فلسطين من براثن الصهيونية فحسب، بل لانقاذ كل الأرض العربية من سلطان المستعمرين.

(1) الفلسطينيات، «هيئة الأمم كعصبة الأمم»، ص ٩٩ نظمت على أثر النكبة عام ١٩٤٨
(2) العرفان، مجلد ٣٣، ص ١٧، مقال بعنوان «الوحدة العربية»، كتبه على أثر انعقاض مؤتمر بلودان.

الفصل الثاني
الشيخ سليمان ضاهر وفكره السياسي

إن من يبحث في مواقف الشيخ سليمان ضاهر السياسية إنما يستشف أن وراء مواقفه السياسية من الأحداث الجسام التي مرت بالعالمين العربي والاسلامي، بعضاً من آرائه ونظرياته السياسية التي لا تخرج عن كونها حلقة من سلسلة الفكر السياسي الذي يسعى لمناهضة الاستعمار، ومقاومة الظلم والذل بهدف الاستقلال الناجز، وذلك من خلال بيانه لمقومات الأمة ومميزاتها وتاريخها، بالإضافة إلى بحوثه في المساواة والحرية والعدل والسياسة والحكومات وأشكالها، الأمر الذي يثبت عمق وعي الشيخ سليمان السياسي والتزامه بالديموقراطية الليبرالية، وهي النمط الذي كان يلعب يومئذٍ خصوصاً في المجتمع السوري (في فترة الانتداب)، دوراً تقدمياً وثورياً لا تخطئه عين باحث.

١ ـ السياسة:

يرى الشيخ سليمان أن السياسة لم تفد معنى المصانعة والمخادعة والمداهنة، فقد ورد في القاموس في مادة السوس «وسستِ الرعية سياسة، أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه أدب وأدب، وفيه، وسوس فلان أمراً وأمور الناس على ما لم يسم فاعله صير ملكاً»[1].

---

(١) العرفان، مجلد ٣، ص ١٥.

اما الدهاء برأيه، والذي اعتبره مرادفاً للسياسة، فهو يعتبره «الفكر وجودة الرأي والأدب»(١). وقد أوضح الشيخ سليمان أن السياسة والدهاء قد جاءا في الاصطلاح لغير ما فسرا به لغة، وإن أمكن إرجاعهما إلى معنى واحد «فإن السياسة إن فسرناها بوضع الأمور في مواضعها، والأمر والنهي ضمن الحدود المشروعة والتوصل بجودة الرأي إلى ضبط أمور الرعية ضبطاً لا يخرج عن دائرة القصد والاعتدال، وحملنا جودة الرأي وهو أحد معاني الدهاء على هذا بنوع من التقريب كانت نتيجة السياسة والدهاء واحدة»(٢).

قد تفسر السياسة برأي الشيخ سليمان على غير وضعها في مواضعها، بمعنى أنها قد تفسر «بما تبرر غايتها الواسطة مهما كانت وبأي صيغة اصطبغت وكانت خليطاً من الكذب والمصانعة والمخادعة والمماكرة، افادت معنى المصانعة وخرجت عن معناها اللغوي، وكذلك الدهاء وإذ فسر بالكذب أو بالغدر والفجور، خرج عن المعنى اللغوي، إلا إذا عد ذلك من جودة الرأي أو من الأدب حملا له على أحد معنيي الدهاء لغة»(٣).

قسم الشيخ سليمان السياسة إلى أقسام خمسة، هي:

١ ـ «السياسة النبوية: وفحواها ان الله سبحانه وتعالى يختص لها من يشاء من عباده ويهدي لاتباعهم من يشاء، لا معقب لحكمه ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

٢ ـ السياسة الخاصية: وهي معرفة كل إنسان نفسه وتدبير غلمانه وأولاده وخاصته وما يليه من أتباعه وقضاء حقوق الأخوان.

٣ ـ السياسة العامة: وهي معرفة الرياسات على الجماعات كرياسة الأمراء على البلدان وقادة الجيوش وترتيب أحوالهم على ما يجب وينبغي من رم الأمور واتقان التدبير.

(١) نفسه
(٢) نفسه.
(٣) المرجع السابق.

٤ ـ السياسة الذاتية: وهي أن يتفقد الانسان أفعاله وأقواله وشهواته، فيزمها بزمام عقله وغضبه، فيردعها ويردها إلى طريق الهدى.

٥ ـ السياسة الملوكية: وهي حفظ الشريعة على الأمة وإحياء السنة وضبط البلاد وأمن العباد وسد الثغور والنهي عن المنكر»(١).

ابرز ما يلاحظ في حديث الشيخ سليمان ضاهر عن السياسة وأقسامها الخمسة، انه كان شديد التأثر برفاعه الطهطاوي، لا بل مقلد له، سائر على نهجه في تقسيمه للسياسة. إذ أن ما قاله الشيخ سليمان عن السياسة وأقسامها ينطبق تماماً وبشكل حرفي على ما قاله الطهطاوي في كتابه «مناهج الألباب»، إذ يقول الطهطاوي في معرض حديثه عن السياسة إنها خمسة أقسام، هي:

١ ـ «السياسة النبوية: وهي ما يختص الله بها من يشاء من عباده.

٢ ـ السياسة الملوكية: وهي حفظ الشريعة القانون على الأمة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ السياسة العامية: وهي الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان، أو على الجيوش وترتيب أحوالهم.

٤ ـ السياسة الخاصية (وتسمى السياسة المنزلية): وهي الصورة المصغرة لكل من السياسة الملوكية والسياسة العامة عندما يكون المنزل والأسرة ميدان تطبيقها.

٥ ـ السياسة الذاتية: وهي تفقد الانسان أفعاله وأحواله وأقواله وأخلاقه وشهوته، وزمها بزمام عقله...»(٢).

يتبين مما تقدم أن الشيخ سليمان ضاهر في بحثه عن السياسة وأقسامها الخمسة، إنما كان يحذو حذو الطهطاوي، وينهج نهجه في تقسيمه للسياسة وسير خطاه، إلا أن ما يلفت الانتباه أيضاً إن ما جاء على لسان الطهطاوي ومن بعده الشيخ سليمان ضاهر، وخصوصاً في موضوع أقسام

(١) نفسه، ص ١٦.
(٢) الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٥٦

السياسة الخمسة، ينطبق أشد الانطباق لما جاء في كتاب «جواهر الكلام في الخصال المحمودة في الأنام»[1]، والذي أشار إليه الشيخ سليمان ضاهر في معرض حديثه عن السياسة، وصرح أن ما يكتبه عنها مأخوذ من هذا الكتاب بحرفيته.

تكمن المشكلة هنا في أن أقسام السياسة قد وردت عن الطهطاوي في كتابه مناهج الألباب، كما وردت في كتاب «جواهر الكلام...». وهنا لا بد للتساؤل عن الحقيقة لمعرفة مدى علاقة الطهطاوي في كتاب جواهر الكلام، إذ أن الطهطاوي نفسه في بحثه عن أقسام السياسة، لم يشر لا من قريب ولا من بعيد لجواهر الكلام، الأمر الذي يحدوني للقول إن الشيخ سليمان ضاهر قد أخذ عن الطهطاوي ونسب ذلك إلى جواهر الكلام، وبالمقابل يمكن القول أيضاً إن الطهطاوي نفسه قد أخذ عن جواهر الكلام ولم يشر إلى ذلك أيضاً[2].

ومهما يكن من أمر ذلك الكتاب، فلا بد من التأكيد على سعة إطلاع الشيخ سليمان ضاهر واهتماماته السياسية بحيث أنه صب جهوده على التبشير بالمفاهيم الديموقراطية الليبرالية، وخصوصاً فيما يتعلق «بالسياسة الملوكية»، أي السياسة العليا للدولة والمجتمع، لأنها هي التي تحدد طبيعة النظم التي تتم في أنشطة الحكم وأقسامه، وفي مختلف الأقاليم وأنحاء البلاد.

٢ ـ العدل والاستبداد والحرية:

أعتبر الشيخ سليمان أن سياسة الاستبداد تقضي على ملكات الأمة الرشيدة، وتعاض عنها بأضدادها. وهو يرى «أن المستبد المستأثر غاصب

(1) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٣، ص ١٦.

(2) بعد البحث عن كتاب جواهر الكلام فلم أعثر له على أي ذكر في «فهرست» ابن النديم ولا في كتاب «كشف الظنون في الأسامي والفنون» لحاجي خليفة، والأمر الذي تأكد لي من خلال المراجعات أن هذا الكتاب قد وضع بعد القرن الثاني عشر للميلاد، وبالتالي من الصعوبة بمكان معرفة علاقة الطهطاوي به.

الغاصب، كما قيل، خائف. فهو يستجمع كل ما يملك من القوى ليأمن من يخافه، أو ليتخذ منه ظهيراً لسلامة ما غصبه، ولكنه لا يلبث قليلاً حتى يرى ذلك الفريق مندفعاً إليه بنفسه، ويسائق من الخوف أو الرجاء والطمع، والمرء ناقص بفطرته ينساق بشهوات نفسه في العاجل، وإن كانت مردية له في الآجل إذا مسه الخير منوعاً وإذا مسه الشر جزوعاً»[1].

لقد اعتبر الشيخ سليمان أن أشد عقاب البشر هو الذل، وقد استشهد بالآية القرآنية «ضربت عليهم الذلة والمسكنة» للتدليل على فداحة الذل ومرارته، كما اعتبر أن مصانعة الظالمين دفعاً لغرم أو جلباً لغنم أو طمعاً في الرجاء أو أمناً من الخوف «تشكل ضرراً هائلاً على الأمة وعلى حياتها، وهي من عوامل انقراضها وانحلالها، لأن الناس من خوف الذل في الذل»[2].

يؤكد الشيخ سليمان على مبدأ مقاومة الذل والظلم، ويدعو الناس إلى تعشق الحرية والاستقلال، وهو يوضح أن الخوف من الذل يؤدي إلى ذل أشد وأمر، فتراه يركز على الحرية والعدل في حياة الشعوب، فيتقارب مع الإمام محمد عبده، الذي يقول في نفس الصدد: «وأما ضعفاء النفوس الذين يردهم خوف المكروه الموهوم عن اختلاب الرغائب والدفاع عن الواجب، فهم إن عاشوا أذلاء، وهم إن ماتوا أدنياء، لا يذكرون إلا على سبيل التحذير من التلون بصبغاتهم، والتنفير من قبيح صفاتهم، حيث خافوا من الذل فوقعوا فيه على كيفية أشر مما كانوا يتوهمون... فإن الناس من خوف الذل في الذل، والناس من خوف الفقر في الفقر»[3].

إن الأمة العادلة هي التي تكون في مأمن من خروج الأمة المحكومة والمغلوبة لها، ويخضعها لها العدل ويسلس مقادتها، فإذا انقلب العدل إلى ضده، وحل الجور والظلم، تقوض البنيان، لأن «العدل بان، والجور

(1) العرفان، مجلد ٣، ص ٢١.

(2) المرجع السابق، ص ٢٥.

(3) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٧١ ـ ١٧٥.

مفوض كل بنيان»(١). فالجور يقسم الأمة على نفسها إن كانت خاضعة لمجموع الجامعات كلها، وهو أجدر بانقسامها، وهي مختلفة الجامعات محكومة للمتباينات.

يدعو الشيخ سليمان إلى الحرية، ويُعطينا أمثلة من التاريخ الاسلامي فيذكر أن اعتصام العرب في القديم بالحرية، وتمسكهم بقوة الإرادة أدى إلى وجود «نظام اجتماعي جديد ينطبق على مصالح الكافة الروحية والمدنية، قاعدته المساواة، ومحوره الإخاء الديني، وزاويته أعلاء كلمة الحقيقة، ونقطة دائرته العدل والأخذ بيد الضعفاء، والإحسان إلى كل الشعوب المحكومة لهم مهما كانت أديانهم وجنسياتهم»(٢).

يذكر الشيخ سليمان أن العرب بفضل العدل والمساواة أرسوا دعائم دولتهم في القديم، حيث كانوا يحترمون حرية الأشخاص والجماعات إحترامهم لحريتهم، لا يغمطون أحداً فضله، ولا يبخسون لذى حق حقه، شعارهم شعار دينهم الحنيف، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضالتهم الحكمة، ضالة المؤمن، ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»(٣).

يرى الشيخ سليمان أن ما بلغه الاسلام من ضخامة الملك واتساع الدولة وامتداد الصولة، كان ذلك يوم كانوا لا يصانعون ولا يراؤون ولا يخادعون ولا يماكرون، يوم كان فيهم من أفاضل الخلفاء الراشدين من يقرهم على غرائزهم الموروثة، وهو يستشهد بالخليفة الصديق للتدليل على أهمية العدل والمساواة وحرية الرأي والقول في بناء الدول، وهو يوجز هذه المفاهيم في قول الخليفة الصديق: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فاعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق... لا

(١) العرفان، مجلد ٣، ص ١٩٤.
(٢) نفسه، ص ١٤٦.
(٣) المرجع السابق.

يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل»(١).

لقد أكد الشيخ سليمان على حق الشعوب في الحرية السياسية، موضحاً أن ما بلغه الاسلام في الماضي يرجع إلى استعمال المسلمين لهذا الحق، وقد استشهد بالخليفة عمر بن الخطاب، الذي خطب يوماً فقال: أيها الناس، من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه، فقام رجل وقال: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه»(٢).

لقد اعتبر الشيخ سليمان ان من أسباب سيادة المسلمين في الماضي تلك السيادة العامة، إستخدامهم لحريتهم السياسية، بالإضافة إلى إنصاف الحاكمين لمحكوميهم. وقد استشهد على ذلك بما جاء في أقوال الخليفة عمر الذي لم يدل بمنصبه فيربأ بنفسه عن إلقاء مقادته لعامة الأمة، وتفويضها بتقويم اعوجاجه إن رأت منه اعوجاجاً، كما لم تمنع هيبة الخلافة ذلك الرجل الذي أجابه بما أجابه غير مصانع ولا متهيب منه. يقول الشيخ سليمان في هذا الصدد: «إن من حرية المحكوم وقوة إرادته، وإنصاف الحاكم وإرضائه لمحكوميه عنان النقد على أعماله، ساد المسلمون تلك السيادة العامة... وبأمثال هذه الحرية والانصاف تذهب المصانعة وآثارها السيئة من نفوس الخاصة، ويقل عدد المصانَعين والمصانِعين»(٣).

٢- الأمة:

النوع الانساني واحد من حيث النوعية، وهو واحد من حيث الخواص العامة التي تميزه عن الحيوان، والتي كان فيها نوعاً مستقلاً، ولكنه من حيث المزايا الاجتماعية والخصائص الأدبية والطبيعية متعدد أيما تعدد، وسبب هذا هو في «ظهور التباينات في طبقة النوع الانساني، وأصنافه

(١) نفسه، ص ١٤٧.
(٢) نفسه، ص ٢٢٧.
(٣) المرجع السابق.

واختصاص كل طبقة أو كل صنف أو كل شعب أو كل أمة بمميزات، وإن تلك التباينات والاختلافات تتالج أفاعيل طبيعية من اختلاف الأقاليم والقارات والأوساط وآثار سنن إجتماعية من إختلاف العوائد والأخلاق والأديان والمذاهب واللغات والحكومات»[1].

وبالجملة فإن الشيخ سليمان يؤكد على أن هذه التباينات تتبع سنناً مقررة لا تختلف عنها آثارها ونتائجها، وهي لازمة لها لزوم الحرارة للنار، «ومن يعمل على إدغام الأمم بعضها ببعض، وإدماج الشعوب الكثيرة المتشكلة منها في صحيفة واحدة، يعمل على إبطال تلك السنن... وليس معنى الإدغام والإدماج إلا محاولة توحيد المميزات والخصائص متفرقة بحيث يتجلى فيها النوع الإنساني واحداً، خلوا من تلك التباينات والاختلافات وذلك مما لا سبيل إليه (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة)»[2].

إلا أن الشيخ سليمان يرى أن الإدماج قد يكون في صحيفة الأخلاق والآداب في حال قربت مسافات الاختلاف بين أمتين، كما أن الاندغام قد يكون إندغام الأضعف في الأقوى، غير إنه يحيل إمكان وقوع الوحدة العامة بين أمتين نظراً لما يوجد من التباينات والفوارق الكثيرة، يقول:

«نحن لا نحاول إثبات إستحالة إدماج شعب بشعب في صحيفة أخلاقه وآدابه ومميزاته الخاصة، سيما إذا قربت مسافة الاختلاف بينها بإنتهاجها مذاهب التقريب وأخصها اجتماعها في دائرة واحدة من مبادىء التربية والتعليم، واندغام الأضعف في الأقوى منها واستراقة خصائصه، فإن ذلك لا يتخطى منطقة الإمكان، بل هو نتيجة سنة إجتماعية، وإنما نحيل إمكان وقوع توسط النوع كله مع ما يوجد فيه من التباينات والفوارق الكثيرة منطقه الوحدة العامة»[3].

---

(1) العرفان، «لكل أمة مميزات إجتماعية»، مجلد ٣، ص ٤٢٦. وقد كتب هذا المقال عام ١٩١١.

(2) المرجع السابق.

(3) نفسه، ٤٢٧.

فالشيخ سليمان يرى بوضوح أن الأمم التي انقرضت أو خفيت آثارها، كما يتلو علينا التاريخ، لم يكن فعل الانقراض هذا ناتجاً عن هدف الوحدة التلقائية، بقدر ما كان الهدف ناتجاً عن إدغام الأضعف في الأقوى، أو المغلوب في الغالب كما يقول ابن خلدون، وإن هذا الإدغام الناتج عن فعل القوة والقهر ما هو إلا سنة من سنن الاجتماع البشري، يقول: «يتلو عليك التاريخ أنباء أمم خفيت أخبارها وذهبت أعيانها وآثارها كأمم كنعان وأشور والكلدان وفينيقية والحث وحمير والنبط... فهل انقرضت تلك الأمم والشعوب إنقراض عاد وجديس وطسم والعماليق، ولم تخلف أعقاباً؟ كلا بل قضت عليها سنن الاجتماع فاندغم ضعيفها بقويها واتسمت الأمم الغالبة، فراحت مطوية في صحائفها، وإن من تلك الأمم من تداخلت في العرب ومنها من تداخل في غيرها، تبعاً لسنن الإجتماع، فأعقابها أما عرب أو فرس أو ترك.. وإن ذهبت تلك الأصول»[1].

الإندغام والإندماج قد يحصل برأي الشيخ سليمان في حال تنازل المغلوب عن مميزاته وخصائصه، أما في حال اعتصامه وتمسكه بها كما فعل الشعب الإسرائيلي الذي استبقى على خصائصه وقوميته ومميزاته أثناء تشتت جماعاته في أقاصي الأرض، حيث رفض الاندماج والاندغام إلا مؤقتاً مع الأمم التي كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، محافظاً، على شخصيته كشعب واحد له خصائصه ومميزاته، فلم تغير العبر التي ساورتهم في جميع مراحل تاريخهم المملوء بالاضطهاد، والذي هم جناته، شيئاً من طباعهم. وهم إن خضعوا للغالب بأجسامهم، فلم يخضعوا له بأرواحهم، ولم تخلص لهم بيئتهم، يقول الشيخ سليمان في هذا الصدد:

«لم تقو الأفاعيل المختلفة على الشعب الإسرائيلي فتسلبه خصائصه ومميزاته، بل ثبت على مهاب الأرياح المتناوبه معتصماً بكل مقوماته، ولم يحل ما مني فيه هذا الشعب العامل النشيط دونه ودون التماسك بأهدابها. حاربته الأمم والشعوب حروباً عدائية، ولم تشأ مساكنته اختياراً، ولكنه تغلب على ذلك بصبره ومما أوتيه

---

(1) المرجع السابق.

من الدهاء وما اختص فيه من القومية. ووراء ذلك كله امتلاكه لمقاليد الثروة واستئثاره بالشؤون الاقتصادية فاتخاذ الشعب الإسرائيلي هذه الأسلحة المعنوية، واعتصامه بتلك القوات الأدبية هما اللذان استبقيا على مميزاته وخصائصه، وبها دفع عنه عوادي العداء ورد كيد الأعداء، وسلم من معرة اندغامه في الأمم والشعوب التي هي أقوى منه ظاهراً، وإن كان في الواقع ونفس الأمر أقوى من كل الأمم والشعوب التي يساكنها، والمالكة لأزمة الأمر والنهي، فكل شعب يساكنه الشعب الإسرائيلي يوجس منه خيفة، وما من سبب له إلا ذهاب الإسرائيليين بقوة الوحدة القومية والمال حجر زاوية كل رقي.

يعتبر الشيخ سليمان ضاهر إذاً ان الإسرائيليين قد حافظوا على مميزاتهم وخصائصهم عبر مئات السنين وعبر اضطهاد البعض لهم، فلم تقو الأفاعيل أن تسلب الأمة الإسرائيلية خصائصها ومميزاتها، بل حافظت هذه الأمة وهذا الشعب على تلك الخصائص، وسلموا من معرة الإندغام والإندماج بفضل وهج قوميتهم ولمعانها واندفاعهم بحنينهم أنى كانوا إلى وأرض الميعاد التي تذوب عليها نفس كل إسرائيلي حسرات، وهي قبلته أينما وجد وحيثما حل، يوجه قلبه وكل ما يملكه من العواطف شطرها»[1].

لم يكن بحث الشيخ سليمان في الأمة ضرباً من العبثية، بل كان يقصد من وراء تبيانه ان لكل أمة مميزات إجتماعية خاصة فيها، الدفاع عن الأمة العربية وعن كيانها ومميزاتها ضد السياسة الأجنبية الجائرة التي حاولت أن تسلب العرب أفضل مزية إلا وهي الاستقلال، وهو يدعو شعبه بوجوب التضامن والتكافل من أجل حفظ بقائه، كما يدعوه إلى تناسي دواعي الفرقة التي تركتها له السياسات الأجنبية، والاعتصام بالإخاء بهدف الدفاع عن وحدته واستقلاله، كما يطالب بتنمية الحس القومي لأن بقوة الوحدة القومية تصان الأمة العربية، كما وبها تحافظ على خصائصها ومميزاتها أمام الهجمات الإستعمارية الشرسة.

إن كل شعب يحاول المتغلب أن يقهره بمحض الغلبة، قد يسلبه خصائصه ومميزاته، كما حاولت الدولة العثمانية التي سعت إلى إماتة لغة

(1) المرجع السابق، ص ٤٢٨.

...ية وإحياء لغة لا تشاركها في شيء من خواصها، وما انقراض اللغات ...يبر خطباً من إنقراض المتكلمين بها، فالشيخ سليمان يرى «ان مبلغ كل أمة من الحياة الاجتماعية مبلغها من حياة لغتها»[1]، كما يعتبر اللغة الدعامة التي يقام عليها بنيان الأمة، وهي مستقر كل ما لها من مقومات، وسجل كل ما خلفه سلفها لها من مآثر ومفاخر وعلم وأدب وفن وفلسفة»[2].

فإذا كان الكون ميداناً للتنازع، فلا يطمع المهاجم بقهر المدافع واستسلامه له اختياراً، وقد يجد المدافع من القوة ما يدرأ فيه بأس المهاجم، فمن الجهل المطبق محاولة سلب الأمم والشعوب مزاياها بسيف القوة، وهي عالمة «انها صائرة إلى إحدى الحالتين، اما البقاء إن أحسنت الدفاع عن حياض مجدها، واما الفناء إن أساءت له صنعاً وأهملته»[3].

٤. الرئاسة والرؤساء:

الانسان واحد من حيث الايجاد والابداع، متكثر من حيث المدنية والاجتماع، وقد شاءت القدرة الالهية العامة تكثير النوع الانساني اعماراً للأرض، وإظهاراً لأمرها الغالب، فوضعت حدوداً للتناسل، وكونت بنشئتها العائلة، وجعلت لها منها رئيساً يدرأ عنها العوادي، ويحفظ كيانها ويتولى مهام أمورها، وما لبث أن أصبحت الرئاسة تتدرج تدرج الانسان في الكثرة والرقي الفكري، فانتقلت من العائلات إلى الأسر، ومنها إلى العشائر، ومنها إلى القبائل والشعوب، ومنها إلى الأمة منتهى جموع الاجتماع البشري. وبهذا الارتقاء التدريجي بلغت حدها المعروف به اليوم.

يعرف الشيخ سليمان الرئاسة بقوله: «إن الرئاسة على الاصطلاح

(1) المرجع السابق، ص ٤٣٠.
(2) العرفان، مجلد ٣٤، ص ١٧٢.
(3) نفسه، ص ٤٣٠.

العرفي إن كانت برب العائلة والأسرة فالعمارة فالقبيلة فالشعب إضافية، فهي في من اختير لها تحت حدود مضبوطة مراعى فيها جهات توزيع سلطتها على الجماعات والأفراد ضمن قوانينها الشرعية والوضعية، رئاسة حقيقية، وسلطة منتزعة من تلك الرئاسة المتفرعة على الجماعات تساس بها الأمة المجتمعة منها، ويعبر عنها بالسلطان»[١].

يرجع الشيخ سليمان الرئاسة إلى اختيار الأمة المطلق، أو إلى مزيج من الاختيار والقهر (القهر أي الغلبة بمفهوم ابن خلدون)، كما يوضح أن الرئاسات على أنواع، وهي ثلاثة:

١ - «ورب أمة قيدت تلك الرئاسة الضرورية للمجتمعات البشرية بقيود وضوابط، سلبت بها عن ذويها الاختيار المطلق، كما أنهم لم تدعهم في كل الأحوال منتزعاً عنهم كل اختيار، بل أوقفتهم بين طرفي الإفراط والتفريط وإن كانوا لا يعدون أمرها المجتمع من حيث الخيرة، ومن حيث تقيدهم بأوضاعها التشريعية.

٢ - ورب أمة قامت فيها الرئاسة باختيارها ومنحت السلطة المطلقة بتفويض الأمة لها، وإلقائها الحبل على الغارب، فعرفت الرئاسة السلطة تبعاً لمشتهياتها، ووزعتها حسب وحي ضمائرها وطبق إرشادات وجداناتها، فكانت هذه الرئاسة مختلفة المبادىء والمصادر غير قائمة على قاعدة منتظمة، وإنما لها الأمر والنهي المطلقان، لا مرد لأمرها ولا تبديل لحكمها.

٣ - ورب رئاسة قائمة بأشخاص، ولاولئك الأشخاص رئيس يتولى الرئاسة المقيدة بمشورتهم، والسلطة تتوزع على مجموعهم على الأفراد والجماعات، كما ان للأفراد والجماعات رئاسة وسلطة عليهم من حيث الانتخاب والاختيار»[٢].

(١) العرفان، مجلد ٤، ص ٢٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

إذن يؤكد الشيخ سليمان على أن الرئاسة أنواع، ضمنها من يقوم على تقييد الأمة لتلك الرئاسة بقيود وضوابط كالرئاسة في السلطة الملكية المقيدة، ومنها من تمنح الأمة فيها الرئاسة لسلطة مطلقة، لها الأمر والنهي المطلقان، ولا مرد لأمرها ولا تبديل لحكمها كالرئاسة في السلطة الملكية المطلقة، ومنها ما تقوم بأشخاص ولأولئك الأشخاص رئيس يتولى الرئاسة المقيدة بمشورتهم كالرئاسة في السلطة الجمهورية المقيدة، حيث يحبذ الشيخ سليمان النوع الأخير من الرئاسات الثلاث التي ذكرها (النظام الجمهوري المقيد) لأنه مقيد بمشورة الوزراء، كما انه خاضع لسلطة الشعب أو ممثليه (البرلمان)، فهو يقول: «إن للأمة في الواقع ونفس الأمر رئاسة على السلطان وإن كانت مرؤوسة له»[١].

لقد أناط الشيخ سليمان حق مراقبة السلطان أو الرئيس لمجموع الأمة أو لممثليها (النظام البرلماني)، وهو يجزم أن حق المراقبة للرئيس هو من حقوق الأمة المقدسة. وهو بهذه الآراء إنما يعكس وعياً سياسياً تمثل في فترة العقد الأول من القرن الحالي، خصوصاً قبل الحرب الكونية الأولى، ابان الحكم العثماني للمنطقة العربية، حيث كان مفاد هذا الوعي الإبقاء على السلطنة العثمانية، وذلك من خلال إصلاحها وتجديد شبابها واحداث التغيرات في البنية السياسية بهدف صد الأطماع الغربية المبكرة، التي ظهرت جلياً في أواخر القرن الماضي.

إن جملة القول في الرئاسات الثلاث التي ذكرها الشيخ سليمان، إنها وإن اختلفت في حالاتها وظواهرها، فإنها متفقة بكونها ترجع إلى اختيار الأمة، وإنما الاختلاف بتحديد مقام تلك الرئاسات.

غير أن كل هذه الرئاسات المدنية والسياسية برأي الشيخ سليمان، لا تقوم إلا بالعصبية التي قال عنها ابن خلدون، «إن صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والإشباع، ووجد السبيل الى التغلب والقهر، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه

(١) نفسه، ص ٢٩٩.

إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية العصبية»[1].

لقد كان الشيخ سليمان ضاهر، بالإضافة إلى تأثره بالمفاهيم الليبرالية الديموقراطية، متأثراً بأفكار ابن خلدون الاجتماعية، خصوصاً في مفهوم العصبية والتي بدونها لا تقوم قائمة للرئاسات، حيث يقول: «ان تلك الرئاسات المدنية والسياسية لا تقوم إلا بالعصبية القائمة إلى أسس وقواعد كان كثير منها راجعاً إلى الاختيار، وسيان في ذلك الاختيار والاضطرار»[2]... إلى أن يقول «نعم، الرياسات بكل ما تفيده من المعاني وما تنطوي عليه من التقسيمات متوقفه على عصبية راسخة، تبتدىء بالقبيل ثم من يمت به بنسب أو سبب، وهكذا إلى أن تنتهي إلى من لا يرتبط أربابها بوشيجة من رحم وقربى»[3].

لا ينتظم أمر البشر إذاً إلا بالرئاسة، لأن الحكم بضرورة قيام الرئاسات بين البشر من بداهات العقول، ولما اتفق عليه العقل والنقل وعضده الاستقراء وأيده البيان. يقول الشيخ سليمان: «لا مناص من وجود الرئاسات، ولا ينتظم بغيرها أمر الجماعات، وهي بكل تقسيماتها ومتصرفاتها، سلم العمران، وقاعدة عمارة الأرض فكل سعي لإبطالها من العالمين، وكل عمل على محوها من لوح الوجود، هو في الواقع ونفس الأمر سعي وعمل على إبطال المدنية وتقويض بنيان الاجتماع، ودك صروح العمران، بل عمل على معاكسة السنن الطبيعية والاجتماعية»[4].

وجملة القول أن الرئاسة يجب أن تكون قائمة على ترسيخ المبادىء العالية، وأسمى الفضائل الانسانية مقترنة بسياسة روحها الحكمة، وشعارها الفضيلة ودثارها العدل، متجافية عن مضاجع الخدعات، نابية عن مواطن المكر ومظان الإغراق في محبة النفس.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٣٩.
(2) العرفان، مجلد ٤، ص ٣٠٠.
(3) نفسه، ص ٣٠٣.
(4) المرجع السابق، ص ٣٥٩.

الفصل الثالث
الشيخ سليمان ضاهر
والفكر الاجتماعي والأخلاقي

لم يكتف الشيخ سليمان ضاهر بتسجيل المواقف والآراء السياسية الهمة أثناء حياته المليئة بالحوادث الجسام فحسب، بل تعدى به الأمر إلى تسجيل أفكاره الاجتماعية والأخلاقية، والتي تشكل مع المواقف والنظريات السياسية وجهان لعملة واحدة.

لم تكن مواقف الشيخ سليمان وآراؤه الاجتماعية والأخلاقية بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي الذي نعيش، بل كانت تلك المواقف والآراء ملتصقة بهذا الواقع التصاقاً شديداً، تعبر عنه وتحدد مسالكه ومساربه، بهدف الكشف عن خلفياته من أجل تشخيص الداء وأسبابه للعمل على تجنب ما هو مضر لصالح المجموع، بالإضافة إلى استشفاف الطرق الآيلة إلى ضمان مصلحة الفرد والمجتمع، فكان الشيخ سليمان من خلال مواقفه العملية وآرائه النظرية تلك، الرجل المربي والموجه والناقد والمصلح الصادق.

١. آفة الأمم «مصانعة الخاصة للعظماء والأمراء»:

بحث الشيخ سليمان في معنى المصانعة لغوياً، فوجد أن «المحاذقة والمكايدة والمحاكرة والمخاتلة والمناكدة والمداهنة والمحاملة كلها تفيد معنى التصنع والتملق»[1]: وعلى الجملة فإن تحت لفظ المصانعة ومرادفاته من

(1) العرفان، مجلد ٣، ص ١٤، وهو مقال بعنوان «مصانعة الخاصة للعظماء والأمراء».

المعاني ما هو جماع مساوىء الأخلاق، ومصاص فساد الطباع.

أما أسباب المصانعة برأيه فهو يرى أن في الانسان عاملين قويين كامنين في نفسه كمون الكهربائية في العالم المادي، هذا يجذبه إلى الخير، وذاك يدفعه إلى الشر، ويتغلب أحد العاملين على الآخر تبعاً للمقتضيات وسيراً مع المؤثرات، ويضعف الشر بما للوازعين الأدبي والحاكمي من قوة مستمدة من تربية دينية أو من عدل قائم على أساطينه تديره الحكمة وتبسط عليه روح المصلحة العامة، فهو يرى «ان الخوف من الحاكم المظلم من داعيات المصانعة، ولكن المصانعين لو عقلوا لعلموا أنهم بالمصانعة يجنون أعظم جناية على أنفسهم وعلى الأمة، حيث يغرسون في نفوسهم آفة من أعظم الآفات إلا وهي الجبن...»(١).

أما أسباب المصانعة برأيه فتكاد أن تنحصر في الخوف والرجاء والطمع، وجماعها دناءة نفس المصانع وضعف إرادته ولؤم طبعه، وملاكها التربية الاتكالية القاضية على حياة الشمم والإباء. أما الجبن فهو مصدر مفاسد كثيرة، وخنوع خاصة الأمة له، واستسلامهم لسلطانه هو الذي أقام السلطات الجائرة، ومدّ في أعمار دولة المستبدين، «فلا يدرك الفشل أمة ولا يفشو فيها الرياء والنفاق، ولا يستهويها الحسد والغش والسعاية ولا يضرب الذل فيها سرادقه، ولا تحلق المسكنة بست جهاتها ولا تضرع للضيم إلا إذا اتخذت خاصتها المصانعة درءاً لهم من سطوات الجبارين، ولم يكونوا في خلتهم هذه إلا عاملين على تمكينهم من الرقاب»(٢).

فتمسك الناس بمصانعة الظالمين دفعاً لمغرم أو جلباً لمغنم، أو طمعاً في الرجاء وأمناً من الخوف، فإن في ذلك لضرراً هائلاً على حياة الأمة، ومن عوامل انقراضها وانحلالها. لقد بلغ الاسلام والمسلمون من ضخامة الملك واتساع الدولة وامتداد الصولة مبلغاً عظيماً، فاتسقت لهم الأمور ودان لحكمهم الجمهور، يوم كانت خاصتهم تضم إلى ما ورثته من خلالها

(١) المرجع السابق، ص ٢١

(٢) نفسه، ص ٢٣.

الكريمة ما اقتبسته من خلال الدين، فكانوا لا يصانعون ولا يراؤون ولا يخادعون ولا يماكرون، يوم كان فيهم من أفاضل الخلفاء الراشدين من يقرهم على غرائزهم الموروثة ويستبقي على ملكاتهم المطبوعة والمستفادة مثل الخليفة الصديق رضي الله عنه، وهو يخطب فيهم «أيها الناس، قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق، والضعيف فيكم قوي حتى آخذ له الحق إن شاء الله تعالى»...

ومن هذا القبيل ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب يوماً إذ قال «أيها الناس، من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه، فقام رجل فقال: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه».

لم يدل هذا الخليفة العظيم بمنصبه فيربأ بنفسه عن إلقاء مقادته لعامة الأمة وتفويضها بتقويم اعوجاجه إن رأت منه اعوجاجاً، ولا منعت هيبة الخلافة ذلك الرجل أن يجيبه بما أجابه غير مصانع ولا متهيب منه، يقول الشيخ سليمان: «إن من حرية المحكوم وقوة إرادته، وإنصاف الحاكم، وإرضائه لمحكومية عنان النقد على أعماله، ساد المسلمون تلك السيادة العامة وبأمثال هذه الحرية والانصاف تذهب المصانعة وآثارها السيئة من نفوس الخاصة، ويقل عديد المصانَعين والمصانِعين»(١).

٢ ـ الأنانية والغيرية في المجتمع الانساني:

إن البحث فيما يتعلق بالانسان بوجه عام، لمن أدق المباحث وأشدها غموضاً، لان جماعات الانسان وأفراده لا تخضع لعامل عام من عوامل الاجتماع، بل تتبع كل جماعة سنة خاصة وتخضع لمؤثرات كثيرة، اجتماعية ومحيطية ونفسية.

(١) العرفان، مجلد ٣، ص ٢٢٧

إن في الانسان خلقين، الأنانية وهي محبة الذات، والغيرية وهي محبة الغير. «والشيخ سليمان يعتبر أن «الغيرية لا تخرج عن دائرة حب الذات، والإيثار نفسه محبة للذات ولو كان من إيثار القريب لقريبه، والوالد لولده، والأم لطفلها. بل أن محبة الذات هي ناموس طبيعي عام للانسان والحيوان، وما ينادي به دعاة المدنية والاصلاح من الشعوب الراقية، ويغالون به ماضيهم فخراً من صحبة الغير وتمدين الأمم: هو أيضاً ضرب من ضروب محبة الذات»[1].

مهما حاول الهائمون بالمدنية الحاضرة والمتغنون بشمائل رجال العلم والعمل، وأسدلوا من الحجب الكثيفة ليخفوا خلق الأنانية، وليلصقوا بهم الغيرية إلصاقاً، «فلم يكونوا ليعدوا بهم بكل ما يعزونه إليهم من المبادىء السامية والخلال الشريفة عن طلب إحدى تينك الغايتين اللتين لا تنطبقان إلا على ذلك الخلق الكامن في الطبع البشري»[2].

إن عظماء الدولتين الأموية والعباسية تركوا فراغاً واسعاً من الكرامة للشعراء، وأحلوهم محلاً لم يبلغ شأوه سواهم من العلماء والكتاب، ليس ذلك حباً بهم، لأن ما من أثر لهم في المجتمع الانساني سوى ما يتغنون به في أماديح أولئك العظماء وتقديس أسمائهم وصفاتهم وأدراجهم في مصاف الملائكة أو زمرة الآلهة، ولا من غرض سام يرمي إليه العظماء غير التمتع باجتناء ثمرات قرائحهم في مدائحهم مطية الشهرة، ومركبة التفوق أخص معاني الأنانية. يقول الشيخ سليمان: «وأوضح دليل على الإفراط في حب الذات قتل الآباء أبناءهم، وما أفراط العرب في جاهليتهم بغيرتهم على أعراضهم، حيث يئدون بناتهم أحياء، لا تعطفهم عليهن عاطفة حنان، ولا تأخذهم فيهن رأفة ورحمة إلا من الإفراط في حب الذات، حيث يفرون بعملهم في زعمهم من العار ويتوقون سوء السمعة»[3].

(1) العرفان، مجلد ٢، ص ١٤٢، وهو مقال بعنوان «الأنانية والغيرية وأثرهما في المجتمع الإنساني».
(2) نفسه، ص ٢٠٩.
(3) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

وبالجملة ان خلق الأنانية يكاد ان لا يخفي أثره في أكبر مصلح ومرشد من ذوي النفوس الكبيرة والأخلاق العالية، اللهم إلا طبقة من مصلحي العالم، الذين اجتباهم الله لوحيه وائتمنهم على سره، وأقدمهم حفظة على دينه، أظهرهم في مظاهر الغيرية، وقد اندمجت في نفوسهم وتلاشت منها الأنانية، وإن مواقف هؤلاء لا يراد منها إلا تعديل هذا الخلق، وهو خلق إذا سلك فيه جادة الاعتدال اعتدلت فيهم أمهات الأخلاق التي هي حبل سعادة الانسانية المتين وركنها الركين، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والسكينة والغيرية والتواضع والسخاء والحلم والمودة والحياء والوقار.

ويراي الشيخ سليمان أن هذه الفضائل التي تتوسط بين خلتين ناقصتين، قد تنقلب إلى الرذائل إذا تراوحت بين الإفراط والتفريط، فمظاهر الأنانية برأيه «تختلف اختلافاً كثيراً، وتتخذ صوراً وأشكالاً يغرق الفكر في بحار تكييفها وهويتها، وهي لا مرية تتكيف بأخلاق الانسان وتتبع تربيته وتستقي من ينابيع شعوره واحساسه»[1].

فكلا الكريم والبخيل برأيه، مسوق بعامل الأنانية وعامل على حب نفسه، ويرى كل منهما الطريق مشروعاً وإن كان البعد بينهما شاسعاً. فالأنانية قد تراها في الكريم وهو يجود بماله بهدف تخليد ذكره بعد الممات، كما فعل حاتم الطائي، كما اننا قد نراها في البخيل وهو يقبض عليه تحسباً من الأيام السوداء، يقول الشيخ سليمان: «نعم كل إنسان يرمي إلى غاية، وقد تكون تلك الغاية غير مشروعة أو مشروعة، ولكن الدافع في ذلك كله هو حب الذات»[2]، فحب الذات خلة شريفة أن تسرى نفعها من الأفراد إلى الجماعات أو من الجماعات إلى الأفراد، وما عدا ذلك فإغراق في محبة الذات وإفراط في الأنانية.

يؤكد الشيخ سليمان ضاهر بعد كل هذا، ان الانسانية ناموس

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص ٣٥٤.

طبيعي وسنة إجتماعية، لا تبطل إلا إذا بطلت النواميس والسنن، لأنه من المحال انتزاعها من صدور المجتمع البشري إلا إذا انتزع التنازع من لوح الوجود، فلا يمكن أن تحل محلها الغيرية الحقيقية إلا إذا شاء السبات والسكون في الكائنات ولا يكون ذلك إلا بانقلاب عظيم، أو تغيير وتبديل في السنة الكونية ومجاري أحكامها في هذا الوجود الرهيب»[1].

٣ ـ الحشيشة:

الحشيشة[2] هي من أخس المسكرات التي يبتلى بها بعض الناس، وهي من القاذورات بحيث لو كثر استعمالها في المجتمعات لأدى الأمر بها إلى الشلل إن لم نقل إلى فنائها كلياً.

فالحشيشة أو حشيشة الفقراء كما يسميها المقريزي «ويراد بهم أرباب الطريق»، فقد أجمعت الدول كافة على منع استنباتها وتعاطيها، والمتاجرة بها. وشددت بذلك تشديداً تحمد عليه، لما فيها من الأضرار الجسدية والأدبية والعقلية والاجتماعية.

أولى الشيخ سليمان هذه القضية عناية خاصة، فبين مضارها ونتائجها موضحاً أن مضارها أكثر من منافعها الطبية أضعافاً مضاعفة، وأنها أكبر من نفعها بدليل ضررها بالانسان ضرراً لا مزيد عليه، وذلك بتأثيرها في حواسه وجسمه وعقله.

فلقد بين أن الحياة الانسانية من المهد إلى اللحد محفوفة بما لا يحصى من المكاره وما لا يحد من شتى الآلام الجسدية والنفسية، فالانسان «يسعى لمداواة المزعج له من الأدواء المختلفة، فاما أن يتلمس المؤثرات الأدبية التي لها سلطانها على النفس والروح، وأما أن يلجأ إلى قوة غير منظورة لاعتقاده بأنها وحدها هي التي تقيه من مكاره الحياة ومزعجاتها،

(1) المرجع السابق، ص ٣٥٥.
(2) محاضرة أذاعها الشيخ سليمان ضاهر من محطة الشرق الأدنى بيافا؛ عام ١٩٤٢، ونشرتها العرفان فيما بعد. مجلد ٣١، ص ٢٣٠ و ٣٦٩.

وإما أن يلجأ إلى المؤثرات المادية كالمسكرات أو ما يماثلها، لاعتقاده بأنها الحل الوحيد لإنهاء آلامه الجسدية والنفسية، وللخلاص من متاعب الحياة والحياة كلها تعب»[1].

غير أن الحل الذي يعتمده الفرد في إنهاء آلامه هو حل غير جدي، انه قد يتيح بعض الراحة لمستعملها، ولكنها راحة مؤقتة لا تفي بالغرض المطلوب، إذ ان التخدير لا يحل المشكلة بل يزيدها تفاقماً وتعقيداً عند زوال هذا المخدر أو عند فقدانه على الأقل. غير أن الحل الأمثل والدواء الأنجع لإزالة الآلام النفسية والجسدية لهو في علاجها علاجاً يتناول أسباب هذه الآلام في الأساس للوصول إلى حل دائم ونهائي، يكون أفضل من الحلول التخديرية المؤقتة.

يتناول الشيخ سليمان ضاهر تاريخ ظهور الحشيشة فيقول: «إن ظهور الحشيشة فقديم معروف منذ أوجد الله تعالى الدنيا، كما يقول المقريزي، وإنها كانت على عهد اليونان وعرف أطباؤهم خواصها الطبية وعرفها أطباء العرب، وذكرها لغويوهم»[2].

يضيف الشيخ سليمان قائلاً: «ان الحشيش والقنب الهندي أصله من بلاد الصين والهند، ونقل إلى بلاد الأعجام وزرع فيها واستعمله الأعجام مسكراً، كما استعمله الهنود من قبلهم، ثم نقل إلى مصر في القرن الخامس للهجرة وزرع فيها. . .»[3].

ومهما يكن من أمر الحشيشة هذه، فالشيخ سليمان يؤكد على خطرها وينبه مدمنيها لتركها لأنها تجلب الضرر النفسي والجسدي والعقلي، بالإضافة إلى تحريم الدول لها، وكذلك الأديان السماوية. فالسكر هو محرم بدليل «ان ما أسكر كثيره فقليله حرام»[4].

(1) المرجع السابق، ص ٢٣٠.
(2) نفسه، ص ٣٧٣.
(3) المرجع السابق.
(4) حديث شريف.

وخلاصة القول إن البحث في الحشيش هو مبحث إجتماعي مهم، لم يبحث فيه الشيخ سليمان ضاهر وحده، بل بحث فيه لخطورته الكثيرون من المفكرين العرب، ومنهم الإمام محمد عبده الذي اعتبر الحشيش «من الجواهر المخدرة لا يخلو من السميات، وخاصيته التأثيرات الضرة بالأبدان والعقول والملكات. أما الأول فإنه يحرق الدم ويوقف حركته الطبيعية، ويعوقها عن الانتشار في جميع أجزاء البدن... وأما الثاني (الضرر بالعقول) فإنه يجفف المخ وهو مركز الإدراك، فإذا زاد به الجفاف ضعفت قوته الداركة وتعطلت حركته المعتدلة... وأما الثالث (الأضرار بالملكات والأخلاق) فإنه، كما قلنا، يضعف قوة الإدراك ويزيد في قوة الوهم والخيال...»[1].

لقد طالب الشيخ سليمان كما طالب الإمام محمد عبده، المسؤولين للحد من مخاطر هذه الآفة التي لا تعود على البلاد إلا بالفقر واختلال الهيئة وفساد النظام، إذ يصبح الناس ما بين مريض ومتقاعد عن العمل ومفضل للراحة والجوع، ومختل الإدراك فاقد الشعور. فالإمام محمد عبده يدعو «من كان في قلبه مثقال ذرة من محبة الخير والمنفعة وإرادة الوطن، فليبذل ما في وسعه لخلاص إخوانه من هذا الداء العضال، (كما يخاطب) رجال الصحة وموظفي الضابطية حتى لا يهملوا فيما هو من أهم واجباتهم المطلوبة منهم...»[2] للحد من هذه الآفة التي تفتك بالمجتمع فتكاً ذريعاً.

٤ ـ الانسان بين الفضيلة والرذيلة أو النقص والكمال:

إنه لمن العسير حقاً سبر أغوار الانسان، ومن المستصعب تحديد ما فيه من منازع مختلفة تتجاذبه، ومن أهواء متضادة تقلبه ذات اليمين وذات الشمال، ومن أحوال متباينة تتصرف فيه، مألوفة وغير مألوفة، محمودة أو

(١) عبده، محمد: الأعمال الكاملة، ج ٢، ١٣٣ وما يليها.
(٢) المرجع السابق.

مذمومة، سواء أكان في نوعه أم كان في أفراده أم كان في المطبوع في طبعه، أم في المستفاد من مجتمعه، أم من مؤثرات أقليمية، أم من عوامل وراثة، أم مما أفاده من علوم وفنون وتربية ودين. فقد "يقف الانسان إزاء كل هذا موقف العجز عن النفوذ في أعماقها والوصول إلى بواطنها الخفية، وهو حيالها عاجز عن التوسط وعن سلوك خط الحكمة والاعتدال في تطورات حياته، وكلها تطور وتنقل من حال إلى حال، يقول الشيخ سليمان:

«إن الانسان في حرب دائمة الشبوب بين نوازع نفسه المتضادة وبين خصومه من أبناء نوعه، ومن غيرهم مما لا يحصى عديدهم، ومن متع الحياة نفسها، وحيال هذه الخصوم الداخلية والخارجية، والآخذة عليه كل طريق ومرصد، هو في موقف الحائر في رد عادية العدو الخارجي والعدو الداخلي وفي أساليب رد عادية العدوين، وقد يملك طرق مقاومة عدوه الخارجي، ولكن ما يتعذر عليه هو مقاومة العدو الداخلي، ثم تشخيص ذلك العدو، فقد تريه نوازع نفسه ما هو في واقع الأمر صالحاً وهو فاسد والعكس بالعكس»[1].

فقد يرى الانسان أن حياته ملك له، ولا ينازعه فيها منازع، وإذا ضاقت بها سبلها وضعفت نفسه عن احتمال ما يصيبه من المكاره، وأسبابها كثيرة، أن يزهق نفسه وينتحر تخلصاً من تلك المكاره، وقد يرى آخر أن لا سلطان لأحد عليه، فقد يدمن معاطاة شرب الخمور وموائد القمار، وآخر أن يلحد في الله وأن يرتكبَ المآثم سراً وجهراً، وأن يغتاب الناس وأن يغشهم ويخدعهم، وآخر أن يسرق وأن يسعى بالنمائم، وآخر يرى أن يقترف كل ما يضر به وبغيره وما يخفى على أعين الناس، وما إلى ذلك مما يراه مستحسن وإن كان مستقبحاً عند غيره، وأمثال هذه الكبائر، الجناية على الأمة، وخيانة الأوطان وولاية أمورها والحكم فيها بالجور، ومخالفة ما سن لها من قوانين إلهية أو وضعية.

فالشيخ سليمان يؤكد على ضرورة أهمية الأديان إزاء تهذيب النفس الانسانية، بمعنى أن الدين هو وازع ضروري جداً للبشر، بحيث ولا يهذب النفوس إلا هذا الوازع، وهو يملأها رغبة ورهبة، ويسير فيها إلى

(١) العرفان، مجلد ٣٩، ص ٦٨٨.

مواطن الطمأنينة والاستقرار. فكل من يمس حرم الأديان الإلهية بسوء، أو يحاول إخراج المتدينين بها عن سلطانها، ويسيء إلى تعاليمها وما يباعد ما بينهم وبين رجال الدين فهو معوّل تهديم الانسانية»(١).

فالدين هو وضع إلهي، وضع ليكون نظاماً للجمعية البشرية، وضع لاستصلاح الأنفس بما ساقها إليها بسائق روحي وجاذب وجداني، وأوحى به إلى طبقة المصلحين من البشر ممن عصموا عن الزلل، ونزهوا عن الخطل، ليزعوا به النفوس عن أهوائها، وليداووا فيه أدواءها، فيصلح أمر المجتمع الانساني، وينصرف الانسان إلى عمارة الأرض بعد عمارة القلوب، وذلك غاية ما جاءت به الأديان الصحيحة ودعت إليه الأنبياء والمرسلون»(٢).

لقد بدا بوضوح بعد هذا العرض الموجز، ان منطلقات الشيخ سليمان ضاهر الفكرية كانت بمعظمها منطلقات دينية، فقد طغى الطابع الديني على معظم كتاباته الاجتماعية والأخلاقية، كما طغى على معظم كتابات المفكرين العامليين، الذين نهلوا العلم من المدارس الدينية المنتشرة في ربوع جبل عامل، هذه المدارس التي عنيت، وبشكل جوهري، بتوفير الثقافة الدينية لطلابها في أواخر القرن الماضي.

(١) المرجع السابق، ص ٦٨٩.
(٢) ضاهر، سليمان: العرفان، مجلد ٢، ص ٢٥.

الفصل الرابع

الشيخ سليمان ضاهر وفكره التربوي

يولد الانسان ضعيفاً وتتولد فيه غرائز شتى غير محدودة، وفيه مركزان عظيمان تتلاقى عندهما دوائر العواطف والإدراكات. فمن حيث انه جسم حي نام ومن حيث انه مادي وروحي، ومن يحث انه استعداد ما يتلاقى عند ذينك المركزين للنمو الطبيعي التدريجي إلى أن يبلغ أشده، وللتكامل الذي هو سنة في كل حي يتوقف على ما يسير به سيراً منتظماً جسدياً وروحياً، إلى ما يصل به إلى التكامل جسداً وروحاً سليم الجسم والعقل، وكل ذلك يتوقف على مراعاة قانوني تكامل الجسد من حيث انتظام الصحة الجسدية، وانتظام السلامة العقلية.

١-مراحل الحياة الانسانية:

إن للانسان حياتين: حياة جسم وحياة روح. فإذا كانا يشتركان في تحولات الحياة الجسمية وتطوراتها بعض الاشتراك، فإن للانسان وراء تلك التطورات والتحولات مطالب وأغراض تجعله في أفق أسمى ينفرد به عنه، وهو في تدرجه في النشوء الجسمي ينتقل من مرحلة إلى أخرى من مراحل حياته، كل مرحلة تتطلب من العمل ما تحتاج إليه تلك المرحلة وما يكون عنده إلى ما يليها، وهكذا إلى أن يبلغ أشده مستكملاً العدة لميدان التنازع.

يرى الشيخ سليمان على ضوء ما تقدم، ان الانسان يمر بمراحل

عديدة ولكل مرحلة خاصية تربوية معينة، ينبغي تزويد الفرد بها وفقاً لسنه وظروفه. وقد لخص الشيخ سليمان هذه المراحل على الشكل التالي:

أ ـ دور الطفولة:

«وهو دور لا حول للانسان فيه ولا طول، واهي البنيان ضعيف الأركان، إتكالي، (من والديه) يستمد مواد غذائه وكل حاجاته الجسمية من الملبس والمسكن وما إليهما مما يتوقف عليه نموه واكتناز لحمه واشتداد عظمه... وأبواه هما اللذان يتحملان اعباء تربيته جسداً، كما هما مكلفان بتربيته روحاً بغرس المبادىء الأولية في نفسه، حيث يستمد منها قواه الأدبية يوم يصبح ناشئاً ووليداً ويافعاً ومراهقاً فشاباً فكهلاً وشيخاً»(١).

يؤكد الشيخ سليمان بقوله ان التربية للانسان في دور الطفولة يقع أمرها على عاتق الوالدين، واليهم ترجع مسؤولية التقصير في مراعاة قانون تربيته الجسدية والعقلية الصحيحة، إذ لا يمكن قيام حياة الطفل إلا بزرع ما حسن من الأخلاق الطيبة، التي سوف ترافقه في حياته وتصقله ليصبح في المجتمع عضواً عاملاً نشيطاً.

ب ـ دور النشء:

يرى الشيخ سليمان أن هذا الدور هو أرقى حالاً من الدور الأول، إذ ان للطفل فيه شيء من الاستقلال وأثر من أثار الاعتماد على النفس، وهذا الدور دقيق جداً عظيم الخطورة، وعلى حجر زاويته ينبني صرح استقلاله الكامل، ويقوم بنيان مستقبله. فكل تقصير من جانب الأهل في مساعدة الطفل لاجتياز هذه المرحلة الشاقة يعود عليهما أثره، لأنهما هما المسؤولان عن تكييف أخلاقه وتطهير أعراقه وغرس الآداب الصالحة في نفسه المرنة، المستعدة لقبول المعارف ولهضم كل ما يلقى إليها من خير أو شر، وفي نقله من مدرستهما البيتية إلى مدرسته التعليمية.

(١) العرفان، مجلد ٣٢، ص ٦٣٨.

يرى الشيخ سليمان أن على الأهل «واجباً عظيماً، وهو أن يتخيروا له من المعلمين من عرفوا بحسن السيرة وطيب الأحدوثة إلى معرفة بأساليب الثقافة الحقة، وتمرس بأسباب التهذيب الصحيح ومران حكيم في التلقين... حتى إذا انتقل من هذا الدور إلى دور المراهقة مشى فيه راسخ القدم مطمئن النفس مأمون العثار بما يحمله من تكليف هواشق من سابقه سواء أكان فيما يعود إلى مواد التعليم، أم إلى مادة التهذيب وتزكية النفس وتنمية العقل وتغذيته بالمعارف ليسترشد بذلك كله وضح السبيل وسواء الطريق»(١).

ج ـ دور المراهقة:

يؤكد الشيخ سليمان ضاهر أن الانسان في هذا الدور هو أكثر مسؤولية من المرحلة السابقة، إذ أصبح يدرك معنى الحياة ويشعر بما لها من التكاليف بفضل نمو مداركه المقارنة لنموه الجسمي، مضافاً إلى ما أودع في غريزته من حب النفس والذود عنها مع ما تلقته من أبويه في حال ضعف منه من المعارف الضرورية. فالانسان في هذه المرحلة «يبصر النور وفيها يظهر المكنون من مواهبه وما استجمع من مطبوع ومستفاد، وفيها تبدو ثمرة ما غرس في نفسه من المبادىء الفاضلة وأضدادها، وعلى هذه المرحلة تظهر قوة إستعداده وضعفه في السلوك»(٢).

د ـ مرحلة الشباب والكهولة:

أوضح الشيخ سليمان أن الانسان في هذه المرحلة يتحفز إلى النمو العقلي والنمو الجسدي الطبيعيين، وما يرجع إليه من تكامل هذا النمو ليبلغ أشده مستجمعاً لمتعة راحة العقل وراحة الجسم إلى راحة الضمير والوجدان، فهذه المرحلة كثيرة التشعب متعددة المسالك والمناهج، وملتوية

(١) المرجع السابق، ص ٧٦٧.
(٢) نفسه، ص ٦٤٢.

الطرق وفيها «تظهر مواهبه، ويتخذ لتذليل مصاعبها. . . ما استفاده من مراحله السابقة، ومنها يشرف على الوجود، ويشرئب إلى استطلاع طلع مخبآته، وما تحمل جوانحه من أسرار، ومنها يشرف على شرف الكهولة ويفاعها بالغاً أشده بين المرحلتين، متأهباً إلى مرحلة الشيخوخة آخر مراحل الحياة»[1].

يؤكد الشيخ سليمان أن مرحلتي الشباب والكهولة فيهما عنفوان جهاد الانسان في الحياة وهما مظهر كل ما فيها من تكاليف، وفيهما يجتني ثمرات ما غرسه في المراحل الأولى من راحه وشقاء، وما تلك المراحل، بما فيها من علوم وتجارب واختبارات، إلا معدات للحياة العملية الصرف، التي فيها يحقق واجبات العمل لنفسه، ولأسرته، ولأمته. فهو إما أن يكون عضواً نافعاً في جسم مجتمعه، أو عضواً أشل، وإما أن يكون خائباً في ميدان الجهاد، وإما أن يكون فائزاً ظافراً تبعاً لما استفاده فيما سبق هاتين المرحلتين من المراحل.

٢ - التربية الدينية:

يدعو الشيخ سليمان ضاهر إلى تربية النشء تربية دينية، لأن الدين وضع إلهي، وضع ليكون نظاماً للجمعية البشرية «وضع لاستصلاح الأنفس بما ساقها إليه بسائق روحي وجاذب وجداني. . . فكان للبشر نوع من هذا النظام الإلهي السامي وهو نوع العبادات، وما هي في الحقيقة ونفس الأمر إلا وسائل للقرب من ذلك الوجود الرهيب، وذرائع لتزكية النفوس وإدماجها في ذلك العالم الذي إليه مآبها ومعادها»[2].

يؤكد الشيخ سليمان أن الدين وضع لعمارة الأرض بمعنى أن الدين هو وازع يزع الفرد عن اجترام أي جريمة يجنيها على النوع أو على أفراده، كما يعتبر أن الدين «نظام يقوم اعوجاج الأخلاق، ويداوي ادواء النفوس

(١) المرجع السابق.
(٢) العرفان، مجلد ٢، ص ٢٥ - ٢٦

بأدوية ناجعة، ويذهب بأصول تلك الأمراض القاتلة التي يشتكي آلا، العالم الغربي»[1].

يبرز بوضوح إذاً أن الشيخ سليمان يرى أن الدين هو القانون الإلهي والوضع السماوي الموحي به إلى طبقة المصلحين من البشر، ممن عصموا عن الزلل، ونزهوا عن الخطل، ليزعوا به النفوس عن أهوائها، وليداووا به ادواءها فيصلح أمر المجتمع الانساني، وينصرف الانسان إلى عمارة الأرض بعد عمارة القلوب، وذلك غاية ما جاءت به الأديان الصحيحة، ودعت إليه الأنبياء والمرسلون.

لقد كان الشيخ سليمان متأثراً بلا أدنى شك بالجو الفكري الذي كان سائداً في الربع الأخير من القرن الماضي، حيث كانت الحركة الفكرية يومذاك مطبوعة بأغلبيتها بطابع ديني، صرف، طغى على معظم انكار تلك المرحلة، بحيث كان التعليم الديني هو حجر الأساس في تكوين الثقافة لأنه يؤدي في نهاية المطاف، برأي الإمام محمد عبده، إلى «إشراب القلوب حب الدين وتوقيره وجعله الغاية المطلوبة من كل عمل، حتى تكون للملة وجهة واحدة يقصدونها بأعمالهم، فتلتئم قواها الروحية والمالية لخدمة الدين. . . فتكون الملة ملة مهيبة يخشى بأسها وتخاف بوائق غضبها ويؤول بالدولة إلى علو الكلمة»[2].

أما الشيخ سليمان، فنراه يؤكد على أن الدين هو لاستصلاح العالم كله (لا لإصلاح الملة فقط)، وهو يعتبر أن «لكل أمة مقومات من آدابها لا تصلح إلا بها، وخير الأدب ما كان مقتبساً من سلطة الدين على الروح والوجدان وفي ذلك استصلاح العالم»[3].

(١) المرجع نفسه.
(٢) عبده، الإمام محمد: الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٨٣.
(٣) العرفان، مجلد ٢، ص ٢٧.

٣ـ اللغة العربية:

تعرضت اللغة العربية في القرون الثلاثة الماضية لحملة شعواء، تهدف فيما تهدف إليه إلى التقليل من قيمتها وتصغير شأنها، كما حصل ابان العهود العثمانية في فترة التتريك المعروفة، أو كما حصل مؤخراً في بعض الدول العربية التي كانت واقعة تحت نير الانتداب، كما تعرضت اللغة العربية إلى حملات التشويش المستمرة والتي تهدف إلى اعتبار اللغة العربية بحد ذاتها، لغة لا تماشي متطلبات العصر الحديث، وعلى الأخص التقدم التكنولوجي المعاصر، زد على ذلك ما نادى به المشوشون من أن اللغة العربية الفصحى لا ينال تعلمها إلا بشق النفس، بالإضافة إلى أنها لا تصلح لأن تكون أداة تحصيل علوم العصر وفنونه، فقللوا من شأنها وزهدوا من أمرها، حتى كثر المشككون المغرضون، الذين طالبوا باستبدال اللغة الفصحى باللغة العامية التي هي لغة التكلم، الأمر الذي أدى إلى اصطناع فجوة مصطنعة بين اللغة الفصحى وعاميتها، وهم بذلك يحاولون قطع صلة الانسان العربي بلغة الأجداد، وبكل ما خلفوه للأبناء من تراث خالد، بهدف إلغاء اللغة العربية في النتيجة واستبدالها بلغات أجنبية، تمهيداً لفرض الاستعمار الثقافي الذي هو في النهاية المدخل الرئيسي والأساسي لولوج الاستعمار الاقتصادي بكل معانيه.

لقد حاول المستعمرون خلال القرن التاسع عشر الميلادي تثبيت أقدامهم وترسيخ وجودهم، فعمدوا إلى سلوك كل الطرق التي تؤدي إلى تحقيق أهدافهم، فإن أخطأوا الهدف من طريق، عمدوا إلى الطريق الآخر إلى أن يبلغوا الغاية، وما هي إلا استعبادهم للشعوب الضعيفة والنيل من كل مميزاتها وخصائصها، يقول الشيخ سليمان في هذا الصدد: «يأتيه تارة من ناحية الأخلاق... وطوراً من ناحية الدين،! اما بالتزهيد في تعاليمه، واما بإذكاء نار العداوة بين أبناء دين ودين آخر... وآونة من ناحية المرافق والاقتصاد فيستحوذ على منابعها... وحيناً من ناحية اللغة»[1].

(١) العرفان، مجلد ٣٤، ص ١٧٢.

لقد أوضح الشيخ سليمان عبر مقالاته حول اللغة، ان الاستعمار لم ينجح في كل الطرق التي اعتمدها لاستعباد الشعب العربي إلا في اللغة، حيث يقول: «لقد منيت الأمة العربية بالكثير منه، إلا لغتها وأدوات لغتها، فلم يبلغها سلطانه ولم تمتد إليها يده بسوء»[1].

لقد شغل الشيخ سليمان كثيراً في الدفاع عن اللغة العربية أمام الهجمات الشرسة التي حاولت النيل منها، ولقد بيّن أهداف المشككين والمستعمرين، فاضحاً مراميهم مفنداً إدعاءاتهم، وكان يهدف من خلال مخاطبة النشء للتركيز على اللغة العربية والاهتمام بتعلمها وللتفويت على المستعمرين كل أهدافهم، يقول في معرض دفاعه عن اللغة العربية:

١ـ ان تعلم اللغة العربية بفضل ما وضع لها من القواعد والعلوم لا يزاحم وقت المتعلم، مهما تنوعت فيه مطالب حياته ومهما سمت همته إلى تعلم غيرها من العلوم.

٢ـ إن العرب قبل تدوين اللغة ووضع فنونها، وهم في عنفوان سلطانهم يزاحمون الأمم والشعوب في سلطانها، وبيدهم زمام السياسة وسياسة إدارة ملكهم الواسع، لم تحل دون إتقانهم لغتهم والتعبير بها عن كل أغراضهم تلك المشاغل، بل كان يكون منهم الخطباء والشعراء.

٣ـ من خضع لسلطانهم من الأجانب لم يشك صعوبة في تعلم لغتهم وفهمها فهماً صحيحاً...

٤ـ في عصر التدوين ونقل علوم الفرس والهند واليونان إلى اللغة العربية... لم تضق ذرعاً عن نقل العلوم ومصطلحاتها، بل وعن تعريب ما لم تكن له مادة فيها.

٥ـ أما دعوى الهوة المزعومة بين الفصحى والعامية وبين العامة والخاصة، (يدفعها الشيخ سليمان بقوله) إن العامة التي لم يتح لها التعليم كانت ومازالت تأخذ فروض دينها وتتلقى أحكامه وتسمع العظات البالغة البليغة عن الخاصة، وما يجد الخاصة عناء في إفهامها ما يلقون

(١) نفسه.

إليها من هذه الدروس، على أن الذين يشدون شيئاً من القراءة والكتابة لم يتعاص عليهم فهم ما يسمرون به من كتب أخبار وحديث تاريخ.

٦ ـ أما التعلل بأن العصر عصر السرعة، وانه يتطلب الاختصار لتلقي ما تمس إليه الضرورة من علومه وفنونه التي لا غنى عنها، وان تعلم العربية المزعومة صعوبتها يضيع على المتعلم تحصيل تلك العلوم والفنون، فما هو إلا من قبيل دس الأجنبي الذي افترض فرضاً تعليمها بلغته... إذ ان اللغة العربية هي التي أحسنت نقل علوم اليونان والفرس والهند، وعنها نفسها تلقاها الغربيون...»[1].

لقد حاول الشيخ سليمان الرد على كل المزاعم التي تسعى للنيل من اللغة العربية وأوصى باتخاذ الوسائل لتسهيل تحصيلها وخصوصاً للذين يدعون بصعوبة تعلمها، موضحاً أن لو شيئاً من الوسائل «إتخذ لتعلم العربية وهي بأدواتها الصحيحة الجامعة وآدابها الرائعة، وما فيها من جمال الأساليب وبدائع صناعتي النظم والنثر والاتساع للتعبير عن كل ما تدعو إليه الحاجة، وعن المحسوس وغير المحسوس، وعن همسات الضمائر وهواجس النفوس، وما إلى ذلك مما يأنس به طبع الطالب وتلذ نفسه، لما كان في ذلك ما يزاحم وقت الطالب ولا ما يبعث على شكوى الصعوبة المصطنعة»[2].

لقد شغلت قضية الاصلاح اللغوي العدد الأكبر من المفكرين العرب في أوائل هذا القرن، حيث اتخذ هذا الموضوع حيزاً مهمّاً من تفكير المصلحين الذين أوضحوا أن من العوامل الرئيسية لتحقيق النهضة إيلاء اللغة العربية عناية خاصة، والعمل على نشر تراث الأمة العربية بهدف تجديد حياتها العقلية.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢ ـ ١٧٥.
(٢) نفسه، ص ١٧٦.

وبالرغم من أن الشيخ سليمان لم يقدم منهجاً واضحاً لعملية الاصلاح اللغوي أو الإحياء، كما فعل من سبقه من رجال النهضة العربية، فإنه ولاشك قد ساهم مساهمة فعالة في الدفاع عن اللغة العربية امام حملات التشويش التي استعراوارها في بداية هذا القرن، والتي استهدفت النيل من هذه اللغة عن طريق الترويج أن هذه اللغة لم تعد تماشي متطلبات العصر الحديث، وعلى الأخص التقدم التكنولوجي المعاصر.

ومهما يكن من أمر هذه المساهمة التي قدمها الشيخ سليمان ضاهر في موضوع اللغة، فأقل ما يقال أن هذه المساهمة، رغم تواضعها، تشكل مع بقية مساهمات المفكرين العرب، الأرضية الصلبة التي ينبغي الوقوف عليها من أجل القيام بعملية الإحياء اللغوي ونشر التراث العربي بكامله.

يبقى سؤال مهم، تنبغي الإجابة عليه في نهاية هذا الباب، وهو: ما هي الخطوط العريضة التي برزت في أفكار الشيخ سليمان ضاهر؟

برزت بوضوح من عرض مجمل أفكار الشيخ سليمان ضاهر النقاط التالية:

١ ـ اعتباره أن الحالة المثلى للعرب كانت في عهد الخلفاء الراشدين، يوم سرت الأخلاق العالية في نفوس المسلمين، وقد أكد على ضرورة توليد تلك الصورة الذهبية مجدداً عن طريق الاصلاح الروحي والأخلاقي.

٢ ـ طغيان الطابع الديني على أفكاره الاجتماعية والتربوية.

٣ ـ إعتماد الاصلاح أو الإحياء اللغوي مدخلاً صالحاً لإحياء الثقافة العربية، وقد برز بوضوح حسه القومي أثناء معالجته لموضوع اللغة وإحيائها.

٤ ـ طغيان الحس القومي (الذي ظهر بين الحربين) على معظم كتاباته السياسية، بحيث لم تعد أوروبا، برأي الشيخ سليمان، مصدراً للسعادة، بل مصدراً للقهر. وقد أوضح علاقته بأوروبا من خلال

قوله: «إنما غرضنا أن نتجنب ونعمل بقدر الطاقة على اجتناب كل ما يصدع بياننا القومي، فنأخذ النافع ونتبذ الضار»(١).

٥ ـ إيمانه المطلق بالمفاهيم الليبرالية، وتأكيده على مبدأ الديموقراطية في الشؤون السياسية.

لقد بدا بوضوح، بعد هذا العرض الموجز، أن أفكار الشيخ سليمان ضاهر قد مرت في مرحلتين رئيسيتين هما:

أ ـ المرحلة الأولى:

طغى الفكر الاصلاحي على معظم كتاباته السياسية والاجتماعية في المرحلة التكوينية الأولى للنهضة، بهدف صد الأطماع الغربية المبكرة، وقد انتفى هذا الفكر بزوال الدولة العثمانية وانتصار الحلفاء.

ب ـ المرحلة الثانية:

إنتقال إهتمامات الشيخ سليمان الفكرية من المجالات الدينية والاجتماعية إلى المجال السياسي، بحيث أن حركة الانبعاث الاسلامي قد شارفت على نهايتها بزوال الدولة العثمانية، وأصبحت القومية ومطالبها هي الهدف الأول والأخير.

---

(١) العرفان، مجلد ٣٣، ص ١٩، وهو مقال بعنوان «الوحدة العربية»، كتب عام ١٩٣٧.

الباب الرابع

محمد جابر آل صفا العاملي
دراسة في فكره السياسي والاجتماعي والتربوي

الفصل الأول: نسبته، مولده، نشأته، مؤلفاته ووفاته.

الفصل الثاني: محمد جابر آل صفا العاملي وفكره السياسي والاجتماعي والتربوي.

الفصل الأول

١ ـ نسبه:

هو محمد بن الحاج طالب جابر الصفوى، والمعروف من تاريخ أسرته انها عربية، هاجرت من أصفهان في أوائل القرن التاسع إلى العراق، فحوران فجبل عامل[1].

٢ ـ مولده ونشأته ومواقفه السياسية:

ولد سنة ١٨٧٠م في النبطية وأتم دروسه في المدرسة الأميرية، وفيها قرأ النحو والصرف والمنطق والبيان على المرحوم العلامة السيد محمد بن السيد علي إبراهيم الحسيني، وتخرج عليه في الأدب والشعر. ولما كبر سنه واتسعت مداركه ودخل معترك الحياة، ورأى ما حل بقومه من الجهل والخمول والتقاعس عن مجاراة غيرهم في مضمار المدنية العصريه، أخذ بنظم شعراً يستثير به الشعور ويستنهض الهمم.

كان ورفيقاه الشيخان أحمد رضا وسليمان ضاهر قد أسسوا في مقتبل العمر جمعية علمية، وكانوا يجتمعون في الأسبوع مرة في بيت أحدهم لإلقاء الخطب والمحاضرات العلمية والأدبية.

---

(١) العرفان، مجلد ١٤، ص ٥٢٧، «فتى الجبل» وهو عبد الرؤوف علي فشافش صاحب ديوان «الشعر الثائر».

وفي عام ١٨٩٩ أسست في صيدا والنبطية جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، وكان من أعضائها والمشتغلين لها أحمد رضا وسليمان ضاهر ومحمد جابر آل صفا، وغيرهم من رجالات العلم والأدب، وقد تركت جمعية المقاصد هذه في النبطية أثراً يذكر في النهضة العلمية وخصوصاً في بداية القرن الحالي.

وفي عام ١٩٠٨ إشترك محمد جابر آل صفا إلى جانب الشيخين رضا وضاهر في عضوية الهيئة المركزية لفرع جمعية الاتحاد والترقي في النبطية حيث أنشأ الفرع نادياً رحباً تلقى فيه المحاضرات الاجتماعية والخطب الداعية للاصلاح ونبذ الشقاق(١)، غير أن هذا الفرع لم يلبث أن أغلق أبوابه بعد أن ظهرت نوايا الاتحاديين التتريكية ومصادرتهم لحرية الأفراد والتلاعب في شؤون الدولة، والرجوع إلى عهد الأثرة والاستبداد.

إنتظم محمد جابر في سلك الجمعيات السرية العربية المناوئة للترك، فأحست به الحكومة خلال الحرب الأولى واعتقل مع أربعين وجيهاً من أعيان جبل عامل وصيدا وصور، ومنهم الأساتذة الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر وعبد الكريم الخليل ورضا الصلح وولده رياض... وجرت محاكتهم في محكمة عاليه العسكرية التي أنشأها جمال باشا السفاح في شهر حزيران من عام ١٩١٥ لإرهاب الأحرار العرب والانتقام منهم، وأوشك الطاغية أن يفتك بهم ظلماً وعدواناً لولا ظهور أوراق اللامركزية والقبض على المتهمين بها(٢). فأفرج عن محمد جابر وعن بعض من رفاقه في تموز ١٩١٥، وصب جمال باشا جام غضبه على أولئك الشهداء في بيروت وساحة المرجة في دمشق.

لقد كان ورفيقاه العلامتان الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر نواة كل نهضة علمية واجتماعية وسياسية في جبل عامل، ناهضت في سبيل الشعب وإنهاضه وتخليصه من الثالوث المقيت: الجهل والفقر

(١) تاريخ جبل عامل، ص ١٨٣.
(٢) جابر، محمد: من مخطوطة بعنوان «شذرات في الفلسفة والطبيعيات»، ٥٨٩.

والمرض، ورأوا أن لا خلاص لمنطقتهم مما تردت فيه من الهوان والذل، إلا بمحاربة ذلك الثالوث المقيت وحليفه الأبدي «الاقطاع»، فأسسوا النوادي والجمعيات الخيرية والتعاونية، فنالهم من أذى الأقطاعية الشيء الكثير يساندها على ذلك الاستعمار في جميع وجوهه وحالاته(١).

عايش محمد جابر ثورة جبل عامل على الفرنسيين عام ١٩٢٠ بعد أن اشتد تذمر العامليين من الموظفين الفرنسيين الذين كانوا يعاملون الناس بالشدة والازدراء على غير ما كان يؤمل منهم، فخاب فيهم الرجاء وعظم اليأس، فتألفت عصابات ثورية في داخل جبل عامل لمقاومة موظفي الحكومة ومنع الأهالي من دفع الضرائب، فسادت الفوضى واختل الأمن وتعطلت المصالح.

إشترك محمد جابر في مؤتمر الحجير(٢) المنعقد في نيسان من عام ١٩٢٠ (وهو مكان قريب من النبطية لجهة الجنوب)، وبعد المداولة في المواد التي طرحت للبحث والمناقشة دعي محمد جابر والشيخ ضاهر والشيخ رضا وغيرهم لوضع مقررات المؤتمر، وملخصها: «ان المؤتمرين قرروا بالإجماع إنضمامهم للوحدة السورية، والمناداة بجلالة الملك فيصل ملكاً على سوريا، ورفض الدخول تحت حماية أو إنتداب الفرنسيين»، وكانت مقررات هذا المؤتمر هي الرد القاطع لرفض العامليين لاشكال الانتداب الفرنسي وتصرفاته التي توخت فرنسا من ورائها السيطرة الكاملة من خلال شق الصف الوطني باعتمادها الخلافات المذهبية بين الطوائف.

وفي عام ١٩٢٧ تشكلت جمعية النهضة العاملية في النبطية، وكان محمد جابر من واضعي بيان الجمعية، وقد انتمى إليها عدد كبير من الشباب المثقف في جبل عامل، وكان غرضها إحياء الحركة الفكرية الثقافية في البلاد(٣).

(١) تاريخ جبل عامل، ص ١٢.
(٢) جابر، منذر: مؤتمر الحجير، رسالة كفاءة غير منشورة، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٢.
(٣) العرفان، مجلد ١٤، ص ٥٢٧.

٣ - مؤلفاته:

أ - إنقطع محمد جابر آل صفا العاملي للتجارة في مسقط رأسه بعد الإفراج عنه، حتى يؤمن له ولعائلته قوت يومهم، ولم تشغله هموم الحياة عن التأليف، فعني بتأليف «تاريخ جبل عامل»، وهو تاريخ مفصل بإيجاز لجميع الأدوار التي مرت بهذه الرقعة المعروفة بجبل عامل.

ب - له أيضاً رسالة مخطوطة أسماها «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه»، يذكر فيها سير المحاكمة بالتفصيل يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة، وهي بمثابة وثيقة تاريخية مهمة.

ج - مخطوط بعنوان «شذرات في الفلسفة والطبيعيات»، وهو عبارة عن مشاهدات شخصية في مواضيع مختلفة.

د - له مقالات سياسية واجتماعية وتاريخية مهمة، نشرت بمعظمها في مجلة العرفان[1].

٤ - وفاته:

وافاه الأجل في أواخر الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥، فذهب إلى جوار ربه قرير العين بما قدمت يداه، وبما خلف وراءه من آثار.

(١) خاصة في المجلدات ٢٧، ٢٨، ٢٩ و ٣٠.

الفصل الثاني

محمد جابر آل صفا
وفكره السياسي والاجتماعي والتربوي

محمد جابر آل صفا العاملي ثالثة الاثافي في النهضة الفكرية في جبل عامل. ساهم وزميلاه الشيخان أحمد رضا وسليمان ضاهر في العمل السياسي والثقافي والاجتماعي، كما شارك في المؤتمرات والأندية والجمعيات فتميز بصدق الرؤية وعمق الإدراك، ناضل لرفع مستوى العامليين على جميع الأصعدة وقاوم الظلم والاضطهاد، فلم يرق للدولة العثمانية هذا العمل، فساقته مع الكثيرين من أبناء بيروت ودمشق وصيدا والنبطية ومرجعيون إلى الديوان العرفي في عاليه، حيث أمضى ثلاثة وخمسين يوماً عانى خلالها ما عاناه من مر العذاب وفنون الاضطهاد، غير أن الحقيقة ظهرت فأطلق سراحه في تموز عام ١٩١٥.

امتاز محمد جابر بكتابة السير التاريخية، فوضع كتاباً شاملاً تحدث به الكثير عن جبل عامل في مختلف العهود والعصور، أثبت فيه التطور التاريخي لجبل عامل ولساكنيه، كما أفرد صفحات عديدة للتطور الثقافي والعلمي للعامليين منذ الفتح العثماني حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهي فترة مازالت غامضة في التاريخ اللبناني، فكان عمله هذا مثالاً للمؤرخ الصادق، الباحث عن الحقيقة.

لم يترك لنا محمد جابر إلا الكتابات التاريخية التي نشرت بمعظمها على صفحات الجرائد والمجلات، ولم أعثر له على أية أفكار سياسية واضحة، كما رأينا عند زميليه ضاهر ورضا، ولكن يمكن استخلاص هذه

الأفكار والآراء من مواقفه تجاه الدولة العثمانية والانتداب الفرنسي، فكان حرباً على الاستعمار ومنادياً بالوحدة العربية وبالحرية وبالاستقلال.

أما آراؤه الاجتماعية، فكانت جملة مواقف أيضاً، فلم يبحث في المرأة، ولم يتطرق لبقية المواضيع الاجتماعية المهمة التي تحدث عنها رضا وضاهر، ولكنني وجدت بعض القصائد التي يشكو فيها الظلم والاضطهاد، وهي في النتيجة تصب في خانة الشعر السياسي الذي يهدف إلى التحريض على الثورة من خلال بيان حالة القوم، والبحث في الظلم والذل والهوان الذي سببته سياسة الدولة العثمانية، والتي أدت إلى التفقر الجماعي، يقول:

إذا جئت القرى ألفيت فيها   وطيس الجور يتقد اتقادا
ترى فيها نساء حاسرات   جياع الجوف لا يلفين زادا
تبيت على الطوى غرثى وتمسي   بلا رمق فتكتحل السهادا

إلى أن يقول، محرضاً شعبه لمقاومة الظلم:

أناديكم وهل منكم مجيب   (ولكن لا حياة لمن تنادي)
وقد نفت الشهامة عن أناس   جفوا الاصلاح واتبعوا الفسادا
فمن للخيل يملأها صهيلا   ومن للحرب يعركها جلادا
بكيت دماً على الأوطان لما   رأيت الجور فيها قد تمادى[1]

وفي النتيجة لا بد من القول أن محمد جابر قد التزم بآراء زميليه السياسية والاجتماعية والتربوية، فلم يحد عنها طوال حياته. فالانسجام الفكري هو القاسم المشترك بينه وبين رضا وضاهر، عاشوا معاً وناضلوا سوياً في فترة مشتركة دامت من عام ١٨٩٠ حتى نهاية عام ١٩٤٥، وهي فترة صعبة مر فيها جبل عامل ولبنان والمنطقة العربية بأحلك الأيام وأشدها سواداً.

(١) العرفان، مجلد ١٤، ص ٥٣٠.

خاتمة

كانت مشكلة المدنية الغربية وما صحبها من غزو، من أعقد المشاكل التي واجهها المفكرون العرب في عصر النهضة، حيث اتخذوا حيالها مواقف متنوعة، تبلورت في النتيجة وبشكل جلي، عبر أقنية ثلاثة هي:

١ - الموقف السلفي:

وهو موقف اعتمد أصحابه على العودة بالاسلام إلى صفائه الأول، بهدف مواجهة أشكال التجديد والتغيير التي هبت رياحها على العالمين العربي والاسلامي. أو على الأقل على أساس حفظ الاسلام والسنة والعقيدة تجاه تأثيرات الرياح الغربية هذه، بالاضافة إلى اعتقاد التقليديين هؤلاء، بإمكانية عودة المسلمين إلى عصرهم الذهبي من خلال إتباع الدين الحنيف بعد تطهيره من البدع والضلالات والشوائب.

٢ - الموقف التحديثي:

وهو موقف كان أصحابه يرفضون العودة إلى ما سلف، وقد استلهموا من الفكر الأوروبي الليبرالي فرضيات معينة لتحقيق أية نهضة أو إنبعاث.

٣- الموقف الاصلاحي:

وهو الموقف الوسط بين النزعتين: التقليدية والتحديثية. وبالرغم من إشتراك أصحاب هذا الموقف مع التقليديين في الانطلاق من منطلقات متماثلة تقريباً، تهدف في نهاية الأمر إلى حماية الاسلام، فقد ولوا وجوههم شطر المدنية الغربية والعلوم الحديثة بشكل خاص، وعملوا على التوفيق بين جوهر عقيدتهم وبين هذه العلوم والمبادىء.

ما مدى مساهمة العامليين في مواجهة مشكلة المدنية الغربية؟ وما هي أبرز أفكارهم الأساسية؟ وهل يمكن معرفة القناة التي تصب فيها هذه الأفكار؟

للإجابة على هذه التساؤلات، لا بد من قراءة سريعة للفكر العاملي وعلى الأخص الفكر السياسي والاجتماعي والتربوي للثلاثي موضوع الرسالة في المرحلتين التي أشرت إليهما في جسم الرسالة، وهما:

أ- مرحلة ما قبل زوال الدولة العثمانية:

إتسمت أفكار هذه المرحلة بالحس الاسلامي المطالب بإصلاح حال المسلمين، للعودة إلى مجد الأمة السالف، وأبرز هذه الأفكار هي:

١- تأكيد العامليين على أن السبب الرئيسي في تدهور الحضارة الاسلامية، وضياع مجد المسلمين هو في تركهم التربية الصحيحة، ولقد أوضح الشيخ أحمد رضا أن استرجاع عزة المسلمين وقوتهم رهن بالعودة إلى دينهم. كما اعتبر ورفيقه الشيخ سليمان ضاهر أن الحالة المثلى في التاريخ الاسلامي كانت في عهد الخلفاء الراشدين يوم سرت الأخلاق العالية في نفوس المسلمين.

٢- توجه العامليين للغرب للاستفادة من حضارته، وتجنبهم للتقليد الأعمى، حيث أوضح الشيخ أحمد رضا أن مدنية الغرب قد بهرت عيون الناظرين فرأوها كلها محاسن، وجعلوا هذا أساساً لمباحثهم

وقياساً للحسن والقبح في أعينهم. ولقد خلص الشيخ أحمد إلى التأكيد على ضرورة اكتساب الأخلاق الفاضلة أنى كانت، وتجنب ما هو مسيء من العادات والأخلاق.

٣- تأكيد العامليين على مبدأ الاستقلال الفكري، لأن الاستقلال شرط للوصف بالانسانية، ودونه لا يكون الانسان إنساناً.

٤- إهتمام العامليين بالاصلاح اللغوي والأدبي، وهو قضية شغلت الكثير من المفكرين العرب في عصر النهضة، وقد عمل الشيخ أحمد رضا على إعداد معجم مطول يجمع فيه ما تناثر من جواهر العربية، وإلحاق ما استحدث من الألفاظ والمصطلحات.

٥- أولى العامليون القضايا الاجتماعية عناية تامة، ودعوا إلى تعليم المرأة وتحريرها من الجهل، وتربيتها تربية صحيحة بهدف النهوض بالمجتمع. كما طالب الشيخ احمد رضا بمراقبة معتدلة للجنسين حتى يصبح التهذيب عادة ترسخ في تقاليد الأمة.

٦- دعا العامليون إلى الأخذ بالعلوم الحديثة، كما أكدوا أن سنة التمدن إنما تكمن في نهوض الشعب باعتماده على العلم بدل الجهل، وأوضحوا أن الاقتداء بعلوم الغرب هو خير وسيلة لتحقيق النهضة المتوخاة.

هذه باختصار، أهم الآراء التي نادى بها العامليون في بداية هذا القرن لمواجهة مشكلة المدنية الغربية. وهذه الآراء المنسية التي حاولت الكشف عنها، وإن كانت في الواقع تحاكي آراء الاصلاحيين العرب، كالأفغاني وعبده ورشيد رضا، فهي جديرة بأن يكشف عنها لضمها إلى التراث الفكري العربي، لبيان مدى مساهمة العامليين هؤلاء في مشاركة مفكري عصر النهضة في وضع الحلول الآيلة إلى تحقيق لنهضة العربية الشاملة.

ب- مرحلة ما بعد زوال الدولة العثمانية:

إتسمت أفكار هذه المرحلة بالحس العربي بالمفهوم القومي، وأبرز أفكار هذه المرحلة هي:

مشاركة العاملين للقوميين العرب في استيعاب بعض المفاهيم الغربية الليبرالية، وخصوصاً تلك الشعارات التي أطلقتها الثورة الفرنسية، فنحوا في الحرية والأمة والوطن والعدل والمساواة والرئاسة والديمقراطية، وقد تجلى حسهم القومي هذا، من خلال مواقفهم السياسية الداعية إلى الاستقلال والوحدة العربية.

وفي الختام، أرجو أن أكون قد وفقت في إظهار بعض الحلقات الضائعة من سلسلة العطاء العاملي المنسي، وهو لا شك عطاء غني يحتاج إلى المزيد من الدرس والتحقيق لاماطة اللثام عنه، وإظهار جميع حلقاته المفقودة.

« ٥٣ يوماً في عاليه »

مذكرات سياسية

دونت خلال الاعتقال في الديوان العرفي العسكري التركي خلال الحرب الكبرى

سنة ١٩١٥

بقلم

محمد جابر العاملي من آل صفا

هذه المذكرات كتبها محمد جابر آل صفا وهو معتقل مع من اعتقل في مقر «الديوان العرفي العسكري التركي». وقد رأينا أن ننشر هذه المذكرات لما تلقيه من ضوء على حقبة تاريخية محدده من تاريخ جبل عامل، ولما تتضمنه هذه من علاقة وثيقة بموضوع الرسالة، كما نلفت إلى أن ما ورد من معلومات طي هذه المذكرات هي من إيراد صاحب العلاقة ننشرها ثقةً منا به وبالحقيقة التاريخية.

الناشر

ما وراء الستار من الأسرار

المقدمة

كتبت هذه المذكرات في عاليه بعيد كل جلسة كنا ندعى بها للمحاكمة كما شاهدت عيناي وسمعت أذناي بالحرف بلا أدنى تحيز أو كتم شيء.

وترى مقدمة هذه المحاكمات وأسبابها ونتائجها نظمتها بعد تدقيق ومراجعات شتى.

«عبد الكريم الخليل»: هو أحد الشهداء الذين شنقهم الطاغية جمال باشا سنة ١٩١٥. كان عضواً في جمعية الثورة العربية التي كان مركزها دمشق.

عرفت عبد الكريم في صيف سنة ١٩١٤ وقد حضر للنبطية سائحاً في الظاهر ومندوباً لجمعية الثورة العربية، والدعاية لها، وكان في الرابعة والعشرين من سنيه، يتوقد ذكاء وفطنة واسع الإطلاع دمث الأخلاق أنيس الطلعة، إلا أنه كان رحمه الله قليل الخبرة كثير الوثوق بنفسه وبجماعته من أحرار العرب، متطرفاً في آرائه، وكان يظن أن الدولة التركية أصبحت متفككة الأطراف لا تقوى على الثبات أمام قوى الحلفاء إنكلترا وفرنسا وإيطاليا وروسيا وغيرهم من الدول المتحدة. وأن استقلال العرب وتكوين دولة لهم أمر مقرر، وربما كان واقفاً على مخابرات الملك «حسين بن علي» - أمير مكة يومئذٍ - ووعود الحلفاء له بواسطة «هنري مكماهون»

ولورنس والمستر فيلبي، وقد سمعت أحد أتباعه «حسن حمود خليل» وهو شاب قوي البنية «قبضاي» إن هناك مخابرات بين عبد الكريم الخليل وبعض معتمدي الدول كانت تأتيه عن طريق الكلية الأميركية في بيروت.

وسمعت عبد الكريم يقول: إن الأسطول الإنكليزي سيحتل ثغر الإسكندرون لقطع خط الإتصال على الجيش التركي المرابط في سوريا، وإن بعض دوارع الحلفاء سترابط أمام صيدا وصور لتكون ملجأ لرجال الثورة فيما إذا تغلبت عليهم القوى التركية، وقال إن معظم ضباط الجيش التركي السوري من أبناء العرب، وكلهم من أعضاء الجمعيات السرية المناوئة للترك والمتحفزة للثورة.

أتى عبد الكريم إلى صيدا في شهر مايس سنة ١٩١٥، فألف فرعاً لجمعية الثورة، كان من أعضائه راشد بك عسيران والشيخ عارف الزين وبهاء الدين الزين مفتي صيدا (يومئذٍ) وبهيج بك الجوهري وأخوه توفيق، ومحمد علي حنشو والشيخ منير عسيران والشيخ محي الدين عسيران يوسف بك الزين والسيد محمد إبراهيم، وقد اعترض بعضهم على الأخير، فقال عبد الكريم: سيلزمنا مثله لانتسابه لطائفة العلماء؛ ومن أعضاء صور الحاج عبد الله يحيى والحاج إسماعيل الخليل.

ولما عاد الشيخ أحمد رضا للنبطية كان مأذوناً من المرحوم عبد الكريم الخليل بتأليف فرع للجمعية في النبطية، فتألف الفرع من الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر ومحمد جابر وكان الأخير يرى التريث ويحذر العواقب ولكن الشيخين أصرا على المضي بالعمل فحلفوا ليلاً في بيت الأول وسمي جابر باسم صالح ورضا وظاهر وبتنا ننتظر البطاقات من مركز الجمعية.

رضا بك الصلح: إشتهرت مقاومة رضا بك لحكومة الأتراك الاتحادية في مجلس النواب العثماني، وانتخب رئيساً ثانياً لحزب الائتلاف المناوئ لحزب الاتحاد والترقي، وأخذ الاتحاديون يتحينون الفرص للإيقاع به وبأمثاله من أحرار العرب كما قرر مؤتمرهم السري، وأوكل تنفيذ ذلك

القرار للسفاح جمال باشا.

حضر رضا بك لصيدا في ربيع سنة ١٩١٥ وكان عبد الكريم الخليل يتردد عليها واجتمعا غير مرة وكان رضا بك شديد الحذر كثير الكتمان، والمعروف ان كلاهما يناوئ الاتحاديين ويجاهد في سبيل القضية العربية.

عين جمال باشا قائداً عاماً لسوريا وفلسطين والحملة المصرية، واتخذ القدس مقراً له ومنها ورد بالبرق للمرحوم كامل بك الأسعد أن يوافي جمالاً للقدس فسافر إليها بطريق صيدا وفيها علم من المرحوم عبد الله بك عسيران ويوسف بك الزين كما صرح هذا بإفادته في الديوان العرفي العسكري ومثبت ذلك في كتاب مذكرات سياسية حركة عبد الكريم واتفاقه مع رضا بك، وكان المرحوم كامل بك على خلاف شديد مع رضا بك لأسباب تتعلق بمركز الثاني في جبل عامل وما له من المكانة لدى وجهاء البلاد ومفكريهم، وكان كامل بك يحسب أن ذلك تحدياً له واعتداء على سلطته التقليدية في جبل عامل، مع أن رضا بك وأخواه وأبوهم من قبل، لهم منزلة رفيعة وقديمة في البلاد ولم يكن هناك معترض أو مندد؛ ولكن هي الدسائس والوشايات وقلة التروي فرقت بين الرجلين حتى دعت كامل بك رحمه الله، أن يعبث بالواجب ويُخبر جمال باشا بالقدس بما كان من حركة رضا بك وعبد الكريم. (وقد ذكر هذه القضية جمال باشا في مذكراته؛ صحيفة ٣٥٥ وذكرها غيره من رجال قلم الاستخبارات).

وأول من فشى سرّ الجمعية السيد محمد إبراهيم، ونقل الخبر عنه عبد المنعم عاصي ونقله هذا لمصباح البزري رئيس بلدية صيدا والبزري نقله لقائمقام صيدا ضيا أفندي التركي فكتب به للوالي بكر سامي بك.

أما القبض على رضا بك وعبد الكريم وأشباههما ومحاكمتهم في الديوان العرفي العسكري في عاليه ترفع خلاصة التحقيق بالبرق لجمال باشا في القدس.

إيضاح إنتهينا من سرد مقدمة هذه الرسالة ولا بد من ذكر بعض

الاستنتاجات التي ترجحت لدينا خلال وجودنا تحت المحاكمة.

١ - شدة اهتمام جمال باشا بأمر الجمعية ورغبته بتجريم عبد الكريم الخليل ورضا بك الصلح.

٢ - لما لم تتوفر الأدلة المقنعة بتجريم الثاني أرغم كثير من الشهود على تغيير إفاداتهم والإدلاء بالشهادة الكاذبة على رضا بك.

٣ - لا ريب ان ظهور أوراق الجمعية اللامركزية - بواسطة محمد الشنطي الذي كان جزاءه الشنق - التي كانت تعمل في مصر تحت إدارة رفيق بك العظم وحقي بك العظم وغيرهما، جعلت جمال باشا يعدل عن الإيقاع ببغيته رضا بك، واكتفى بإبعاده مع ولده رياض بك ومفتي صيدا بهاء الدين الزين إلى أزمير، لأنه وجدّ بين أوراق هذه الجمعية ضالته المنشودة واستخرج أسباباً كافية في عرفه لإدانة شباب العرب وإرهابهم.

٤ - يعود في الأكثر الفضل في توقف «جمال» عن تقتيل ونفي رجالات العرب لجلالة الملك حسين بن علي رحمه الله.

قال الأستاذ محمد كرد علي في كتابه خطط الشام مجلد ثالث صحيفة ١٤٢: «كان من مقاصد الاتحاديين الأساسية خنق النهضة العربية وقتل كل ساع بها ونفي كل متنور عربي وإجراء مبادلة السكان، بين بيوتات العرب والأرمن لبلاد الترك». ولكن جمال باشا توقف بعد أن شنق القافلتين المهمتين من شبية العرب. وتطور الأسباب إلى استفحال الثورة العربية في الحجاز وظهور الملك الحسين بن علي وأولاده إلى ميدان القتال.

فقد أعلن الحسين أمير مكة المكرمة إستقلاله (٩ شعبان ١٣٣٤ هـ - ١٠ حزيران ١٩١٦م) وثار العرب على الترك في مكة، وقتلوا الحامية التركية وأسروا أكثرها، وحاصروا المدينة، فشغل الترك بهذه النكبة التي ما كانوا يتوقعونها، وأخذوا يستميلون إليهم رجالات الشام، واستبدلوا اللين بالشدة، وإذ كانوا على عزم إنفاذ حكم القتل برجال من القافلة الثالثة، بعث ملك الحجاز الجديد الحسين بن علي بواسطة جمهورية أميركا المحايدة - لأنها كانت على الحياد - بأن كل منفي عربي أو مسجون، إذا

أصيب بأدنى إهانة، فهو مستعد أن يعمل أضعافه مع الأتراك الذين في أسره، فكف الاتحاديون عن القتل وأطلقوا السجناء بعد أن عذبوهم شر عذاب.

- الرسالة -

في الساعة ١٢ عربي من صباح يوم السبت الواقع في ٢٣ رجب ١٣٣٣هـ الموافق ٥ حزيران ١٩١٥م أيقظني ولدي «راشد» من الفراش قائلاً: أن الشرطي رستم المزبودي بالباب الخارجي يدعوك؛ فنهضت مسرعاً إليه وسألته عما يبغيه، فقال أن المدير يريدك؛ فرجعت ولبست ثيابي وسرت، فلقيت في الطريق شرطيين آخرين أتيا بطلبي، ولما وصلت السوق، وجدت البعض من أصدقائي في المخزن (محلنا التجاري) ووجوههم كاسفه وعليهم سيماء الحزن العميق.

وتقدم (جاويش المنطقة) فقال: إن الأمر صدر في صيدا بطلبك إلى الديوان العرفي في عاليه في الساعة السادسة ليلاً ولكن المدير وهو علي رضا - الكردي الأصل - لم يشأ إزعاجك في الليل المنصرم، فأرسل باكراً فارساً من الجند بطلب رفيقك الحاج محي الدين الجوهري، وأخّر طلبك حين وصول المرقوم الذي حضر منذ هنيهة وهو بانتظارك (والحقيقة أن ذلك الأحمق التركي خشي أن أفر ليلاً إذا علمت بالخبر فأخرني للنهار): وبالحال هيئت لوازمي في حقيبة سفري وخرجت وإذا العربة بالباب وعليها الحاج محي الدين الجوهري ينتظرني. وعلى الباب كثير من الأهل والأصدقاء فودعناهم وسارت العربة الساعة ٢ سيراً سريعاً ولم يحصل لنا بالطريق ما يستدعي النظر سوى أسراب الجراد الهائلة، حيث امتلأت منها السهول والجبال. وفي الساعة ١/٢ - ٦ وصلنا إلى صيدا، وقابلنا قائد الدرك - طلعت الكردي - فأخبرنا بصدور الأمر من عاليه بطلبنا، واستئذنا منه أن نؤجل سفرنا لليوم التالي فلم يمانع سوى إنه قال إن الحر في النهار شديد والخيل تسير صعداً متباطئة ثم أشار بالسفر ليلاً. فاستحسنا رأيه وقمنا من صيدا في الساعة العاشرة نهاراً واسترحنا في فندق السعديات

حيث صرفنا الهزيع الأول من الليل ثم ركبنا العربة إلى عاليه فوصلناها الساعة الواحدة من نهار الأحد ٦ حزيران، فنزلنا في فندق الشمس واسترحنا ساعة وكنا علمنا قبلاً أن الديوان العرفي أحيلت إليه قبل بضعة أيام، أوراق الدعوى التي أخذت تحقيقاتها في دائرة بوليس بيروت، وملخصها إن قائمقام صيدا «ضيا أفندي» أخبر والي بيروت بالأرقام «الشيفرة» إن عبد المنعم أمين عاصي من أهالي انصار «الجنوب» أخبره بحضور مصباح البزري رئيس بلدية صيدا: إنه سمع السيد محمد حسن إبراهيم من أهالي «انصار» بعد عودته من صيدا بناءً على طلب عبد الكريم الخليل. يقول: إن جيش العدو قد احتل إسكندرون ليفصل بلاد الترك عن العرب وأنه سيحصل إنقلاب عسكري والجيش معنا. وإن عبد الكريم الخليل والمفتي بهاء الدين الزين ومحمود زنتوت وحسين بك الجوهري والشيخ عارف الزين والشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ظاهر ومحمد جابر والحاج عبد الله يحيى والحاج إسماعيل خليل، توجهوا لعند رضا بك الصلح لداره في محلة القنوات في خارج صيدا، وأنهم ألفوا جمعية واجتمعوا في بستان هناك وتداولوا في هذه المسائل.

وعلى أثر هذه الأخبار أرسلت حكومة الولاية في ٢٠ مايس ١٩١٥ قومندان الجندرمة ومدير القسم الإداري في دائرة البوليس /عثمان بك/ ففتشوا بيت الشيخ عارف الزين ومطبعته، فما وجدوا شيئاً: وأرسلوا قوة من الجند، فقبضت على السيد محمد إبراهيم في «انصار» وحرروا بالتلغراف إلى قائمقام صور أن يفتش بيت الحاج عبد الله يحي والحاج إسماعيل خليل، ويلاحظ حركة رضا بك الصلح الذي كان توجه ومعه ولده رياض بك وحسين بك الجوهري وحسن الصلح وعمر لطفي وتوفيق شاتيلا إلى صور للنزهة وتبديل الهواء، ثم عادوا لبيروت، وهناك أخذوا بالتحقيق مع عبد المنعم والسيد إبراهيم، وعلى ما قيل إنه تبين لهم أن الأخبار ملفقة والمسألة لا أصل لها.

ثم ورد الأمر فجأة من جمال باشا القائد العام المقيم أوانئذ في القدس بناء على وشاية (الشيخ أسعد شقيري) الى والي بيروت بأن يرسل

أوراق هذه الدعوى للديوان العرفي في عاليه، ويرسل إليها أيضاً عبد الكريم الخليل ورضا بك. وبعد ذلك بخمسة أيام إستجلب المفتي بهاء الدين الزين من صيدا، والحاج عبد الله يحي من صور، وصار توقيفهما، ثم استحضر محمود زنتوت وخيري أفندي والحاج محي الدين الجوهري ومحمد جابر والحاج إسماعيل خليل وحسن رشيد وحسين بك الجوهري والحاج حسن زنتوت وحسين المجذوب وتحسين الخياط وبديع الزين وأخوه محمود والشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ظاهر ومحمد الحاج علي وولده يوسف والشيخ عبد الكريم الزين، ثم من أهالي مرجعيون الحاج محمد سعيد البزي والحاج نجيب البكار وحسين اليوسف وتوفيق شاتيلا وبهيج الجوهري وتوفيق الجوهري ومراد غلمية واسكندر نمر شديد ونصر عودة وجرى توقيفهم جميعاً.

عود على بدء، بعد أن استرحنا هنيئة في فندق الشمس ذهبنا إلى الديوان العرفي، وكان رفيقانا رشيد القطب ويوسف الجوهري، فدخلنا معاً إلى غرفة الرئيس «أدهم بك» وهو كهل ممتلىء الجسم متقاعد من العسكرية برتبة قائمقام، فناوله رشيد القطب كتاباً نظن أنه من عادل بك رئيس الليمان يومئذٍ ومعتمد الاتحاديين في صيدا وطلعت بك الكردي قائد الدرك في صيدا، فأحاله لهيئة التحقيق ثم توجهنا لغرفة رئيس التحقيق وإسمه «كامل بك هاشم» بكباشي عسكري متقاعد من أهالي دمشق؛ وأعضاء الهيئة هم اليوزباشي الحاج عارف أفندي من أهالي حمص واليوزباشي حسني أفندي الشامي الأصل والمستنطق، داوود الموصلي، وكاتب الاستنطاق محي الدين علم الدين؛ وأول من طلب للإستنطاق رشيد القطب البكباشي المتقاعد وبعد هنيئة خرج وسار مسرعاً إلى الفندق، ثم دخل يوسف بك الجوهري، وبعد استجوابه سار لاحقاً برفيقه رشيد القطب، والظاهر أنهما كانا من الشهود على رضا بك الصلح وجماعته.

ثم دخل الحاج محي الدين الجوهري ثم خرج وطلب راقم السطور، فدخلت وسألني الكاتب ما نصه بعد ذكر الإسم والسن والمهنة وغير ذلك من الأسئلة المألوفة في مثل هذه الأحوال.

فقال: إنك من جماعة رضا بك الصلح، ومن جمعية ضد الوزارة الإتحادية الحاضرة، وإنكم تعاكسون أعمال الحكومة ولو أدت لوقوع البلاد في أيدي الأجانب، وقد حضرت لصيدا واجتمعت مع فلان وفلان الأسماء المذكورة آنفاً وألَّفتم جمعية لمناوأة الحكومة.

فقلت إني حضرت لصيدا لزيارة ولدي الموجود في المدرسة، وأنا رجل تاجر لا عهد لي بالسياسة ولا غرض لي منها، وكلما ذكرتموه من تأليف جمعية وغير ذلك لا أصل له، ولا أساس. وقد زرت رضا بك مع من زاره لان للمومى إليه علاقة في بلادنا، وأقام مديراً لناحيتنا وقائمقاماً لقضائنا، فهو معروف في بلادنا معرفة تامة بحسن الخدمة، ثم خرجت من الغرفة وأقمت في الردهة مع ص. ج. محي الدين الجوهري حيث لم يسمح له ولا لي بالذهاب وإنما سمح لرشيد القطب ويوسف الجوهري أن يذهبا للفندق لأنهما كانا شاهدين كما قدمنا ويحملان كتابي توصية من عادل بك.

وبعد هنيئة خرج الضابط والحاج عارف أفندي» فسار بنا إلى دار في الجهة العليا من عاليه، ذات ست غرف وأمامها شبه حديقة وبئر عذب الماء تخص عبد الله بك أسحق فوجدنا هناك المفتي بهاء الدين الزين، والحاج عبد الله بجي ومحمود زنتوت وخيري أفندي. ثم في مساء، ذلك اليوم حضر لعندنا حسن بك الجوهري وحسن رشيد. وفي اليوم الثاني وصل الحاج إسماعيل خليل، والشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ضاهر ومحمد الحاج علي وولده يوسف والشيخ عبد الكريم الزين ثم حسن رضا زنتوت وتحسين الخياط وحسني المجذوب وبديع ومحمود الزين، ثم الأسماء الستة المذكورة آنفاً من أهالي مرجعيون، ثم بهيج وتوفيق الجوهري ثم توفيق شاتيلا، كلهم سيقوا للتوقيف بلا سؤال ولا استجواب. وقد أقمنا جميعاً على هذه الحال ثلاثة أيام.

الجلسة الأولى

وفي يوم الخميس ٢٨ رجب - ١٠ حزيران الساعة الواحدة تماماً،

دعينا للمحاكمة العلنية وحضر الضابط «كامل بك» مأموراً بإيصالنا إلى الديوان العرفي، فسرنا بالحال مخفورين بالعساكر الشاهري السلاح، وكنا تسعاً وعشرين رجلاً. ولما بلغنا الديوان جلسنا في الردهة وكانت هيئة محكمة الديوان العرفي مؤلفة من الرئيس أدهم بك قائمقام عسكري والبكباشي فتحي بك واليوزباشي كمال بك واليوزباشي الثاني كامل بك البغدادي، والملازم عبد الله أفندي، ثم المدعي العمومي صالح عبد العال وكاتب الضبط محمد النبهاني.

نهض المدعي العمومي صالح عبد العال وتلى قرار الاتهام بالتركية ثم قال معرِّباً ذاك القرار: إن المحكمة قد اتهمتكم بالجناية توفيقاً للمادة ٥٨ من قانون الجزاء بشهادة ثمانية عشر ذاتاً وهم:

عبد المنعم عاصي، السيد محمد إبراهيم، مصباح البزري، سعيد البزري، رشيد القطب، عارف الزين، يوسف الجوهري، يوسف الحناوي، الشيخ منير عسيران، توفيق عسيران، راشد عسيران، يوسف الزين، حسن الأسير، بهاء الدين أفندي قومسيير شرطة، طلعت بك الكردي قائد الجندرمة، وعادل بك مدير اللجان طالب البزري. وإننا من جمعية تعاكس الحكومة السنية ولاسيما الوزارة الاتحادية الحاضرة. بعد ذلك سئلنا أفراداً عن هذه التهمة فكنا رددناها وإنها مصنوعة من مصباح البزري بسبب الخلاف القائم بينه وبين الكثير منّا لأغراض حزبية حدثت خلال إنتخاب مجلس النواب.

الجلسة الثانية

في يوم الجمعة ٢٩ رجب ١١ حزيران الساعة السابعة عربي التأمت هيئة المحكمة وكانت مؤلفة من ضباط العساكر المشار إليهم والمدعي عليهم الآنف ذكرهم.

إستجلب عبد المنعم عاصي وتليت له افادتان: الأولى فقد أنكر بتاتاً جميع ما نسب إليه وسئل عنه. وفي الثانية ذكر أن السيد محمد إبراهيم

أخبره في قرية «انصار» أمام بيته بعد عودته من زيارة عبد الكريم الخليل الذي دعاه خصيصاً إليها. أفاده السيد عندما سأله عن الحوادث إن العدو قد احتل مدينة الاسكندرون ليفصل بلاد الترك عن بلاد العرب، وسيحصل إنقلاب عسكري وإن «الأردو» الجيش معنا ولنا أنصار في النبطية ومرجعيون وصيدا والشام. وإن حسين بك الجوهري ومحمود زنتوت وبهاء الزين مفتي صيدا وأحمد رضا وسليمان ضاهر ومحمد جابر وحسن رشيد، توجهوا مع عبد الكريم الخليل إلى منزل رضا بك الصلح الواقع في جنائن صيدا للبحث والمداولة معه وتأليف جمعية لهذه الغاية. وإن المرقوم أخبره بهذه الأمور قائمقام صيدا «ضياء أفندي» في بيته بحضور عبد الله بك عسيران ومصباح البزري.

الجلسة الثالثة

التأمت المحكمة على الصورة المار ذكرها في الساعة الثامنة من يوم السبت التالي ١٢ حزيران ١٩١٦م.

إستحضر السيد محمد إبراهيم وتليت له افادات شتى، وملخصها إنكار ما نسب إليه عبد المنعم عاصي نقلاً عن عبد الكريم الخليل وإنه لم يخبره شيئاً يزيد عن حوادث الجرائد ونشرياتها، وإن ما ذكره عبد المنعم بخصوص إحتلال إسكندرون هو اختلاق منه، ولم يقل له سوى أن للعدو مقاصد سيئة بخصوص احتلال إسكندرون.

وسئل السيد عن رضا بك وجماعته فطعن به طعناً شديداً قائلاً: إنه من جمعية الإصلاح المعاكسة للحكومة (كذا) وله أنصار في صيدا؛ الجوهري وزنتوت وبهاء الدين الزين وحسني المجذوب وأخوه تحسين وفي صور آل الخليل وفي النبطية أحمد رضا سليمان ضاهر محمد جابر وأخوه علي ومحمد الحاج علي وولده يوسف وفي مرجعيون بكار وقد سئلنا جميعاً عن شهادته فرددناها وإنها مصنوعة، وهو خصم لنا بالإنتخاب.

الجلسة الرابعة

يوم الأحد الواقع في ١ شعبان، ١٣ حزيران التأمت الجلسة الرابعة على الصورة المار ذكرها.

إستحضر مصباح البزري فشهد على رضا بك على نحو ما تقدم، وإن له جماعة تحت أمره يروّجون أفكاره، وهم في صيدا حسين الجوهري ومحمود زنتوت والمفتي بهاء الدين الزين وفي النبطية رضا وضاهر وجابر وفي صور الحاج عبد الله يحيى والحاج إسماعيل الخليل.

الجلسة الخامسة

حصلت في اليوم ذاته بعد الظهر، وفيها حصلت مناقشة بين الشهود، السيد محمد إبراهيم وعبد المنعم عاصي ومصباح البزري وناقش بعضهم بعضاً. وكان الرئيس قد أمر بتوقيف عبد المنعم في غرفة منفرداً حيث ظهر له من إفادته الجديدة، تناقضاً إشتبه. به، وأمر بالتشديد عليه. وقد استشعر من إلقاء الأسئلة عليه أن المحكمة تعتقد كذبه. وكان السيد قد سمى بعض أهالي /انصار/ وعند حضورهم ناقض بعضهم بعضاً وظهر من دفاع السيد الإبهام والتناقض أيضاً.

الجلسة السادسة

التأمت في الساعة الثانية من يوم الإثنين في ٢ شعبان ١٤ حزيران ١٩١٦؛ إستحضر فيها مصباح وسعيد البزري ورشيد القطب البكباشي العسكري المتقاعد وشهدوا شهادة سيئة بشأن رضا بك على النحو السابق؛ وفي الجلسة ذاتها قال سعيد البزري، إن كل هؤلاء الموقوفين أبرياء، وأشار إلينا وكل خلاف في البلاد إنما هو من دسائس رضا بك فهو عدو الدولة والملة. أما رضا بك فلم يلتفت إليه ولا إجابة بحرف، وإنما طلب من الرئيس أن يستفتي الموقوفين بما قاله البزري، فنهض راقم السطور محمد جابر وحسين اليوسف وحسن رشيد وردوا ما قاله البزري

وإن شهادته زور وبهتان. وقال راقم السطور أن الصُلح تولى حكومة جبل عامل كلها، كان مثال النزاهة والإدارة والإخلاص فصادق الجميع على ما اذكر وخرج البزري يتعثر بأذياله ثم دخل الحاج يوسف حناوي فدخل جزعاً ولم يشهد بشيء.

الجلسة السابعة

التأمت في اليوم ذاته بعد الظهر.

دعي بها الشيخ عارف الزين، الشيخ منير عسيران، الشيخ محي الدين عسيران، راشد عسيران، فتليت لهم إفادات متناقضة الأولى نفياً وفي الثانية أنهم سمعوا إشاعات سيئة بحق الحكومة ربما كانت من رضا بك.

والشيخ عارف في إفادته الثانية قال إنه مفسر ولما سأله الرئيس عن إعتقاده الآن في رضا بك قال: إني لا أعتقد أنه يوجد مسلم على وجه الأرض يريد اليوم بالدولة سوء وطالما سمعت ثناء رضا بك على الوزارة ورجال الدولة والحث على مساعدتها وترويج مطالبها. وإن هذه الإشاعات التي نسبت إليه في صيدا ربما كانت من بعض المسيحيين، ومن أخصامه آل عسيران والبزري.

ولما سئل عن مريديه ومروجي أفكاره قال: لا يعرف أحداً وأما الشيخ محي الدين عسيران فقال: إن الرجل خصمي حزبياً وطالما شكاني وشكونه وعاكسني وعاكسته.

ولما سئل عن أخصائه قال: هم في صيدا ببيت الجوهري وزنتوت والمفتي وفي صور بيت الخليل وفي النبطية محمد جابر.

وأما راشد بك عسيران فقال إن الرجل خصمي وبيننا بعد المشرقين ولكنه مسلم متمسك وعثماني مخلص وكلما نسب إليه لا صحة له ولا أساس؛ وإنما هو من أخصام له لا وجدان لهم ولا ذمة.

والشيخ منير عسيران قال إنه مفسد متحرك ويعتقد إنه كذلك وذلك شيء ثابت وإنه خصم لنا وله في صيدا من الأخصّاء بيت الجوهري وزنتوت وفي صور الحاج عبد الله يحي والحاج إسماعيل خليل وفي النبطية محمد جابر.

فقال رضا بك ما كنت أعتقد أن كذا ذات يشهد بي كذلك، مع أن أحاديثي معه بشأن الدولة العلية كانت بالعكس فكيف يقول إني مفسد فقال الشيخ منير /ذلك شيء ثابت / ولما سئلوا عن الإشاعات التي إنبثّت في صيدا في مسألة إسكندرون وخلافها نفوها نفياً باتاً. ثم استحضر يوسف الجوهري فشهد كشهادة الشيخ منير بشأن رضا بك، واستدرجه رضا بك بحديثه فقال: إنه خصمي وعاكسني في رياسة البلدية حيث روجها إلى مصباح البزري. وأخصائه في صور الحاج عبد الله يحى وفي النبطية أحمد رضا وسليمان ضاهر ومحمد جابر. ثم استحضر يوسف بك الزين وتليت له إفادة أولى بسيطة، نفي بها كل ما نسب للمتهمين، ثم تليت له إفادة ثانية طعن بها بحق رضا بك وقال: إنه مفسد مهيج يلقي الشقاق بين الأهالي وإنه قابله في صيدا منذ شهر وطالبه بمال لوالده عنده فطلب منه رضا بك أن يمهله قليلاً وقال له: قريباً تحضر دوارع إنكليزية وفرنساوية فنعطيك ما يطلب لك من الدراهم. ولما سئل عن جماعته قال لا أعرف أحداً، وبعد أن سأل الرئيس رضا بك عما نسب إليه نفاه في جواب طويل ثم سأل يوسف، لماذا لم يخبر الحكومة بما سمعه؟ فقال أني أخبرت كامل بك الأسعد مبعوث بيروت ليخبر به دولة جمال باشا. ثم خاطب الرئيس يوسف بك بعد أن صغى لمدافعة رضا بك قائلاً: إنك شاب في مقتبل العمر فأطلب منك أن تخبرني بصورة واضحة عما تنسبه إلى رضا بك فهل هو حقيق أكيد، وإني مساعدة لك أقبل منك القول الحقيقي على أية حال كانت. فأصرّ يوسف بك على جوابه الثاني، وإنه ليس لديه غيره؛ وكانت هذه الشهادة سبباً للحكم على رضا بك بالنفي كما ذكر ذلك في كتاب الإيضاحات السياسية.

وعند إتمام شهادته سمعنا عبد الكريم الخليل يبكي بكاءً مرأ ولما

سئل عن سبب بكائه قال لحالة هذا الوطن التعيس بمثل هؤلاء.

الجلسة الثامنة

التأمت يوم الثلاثاء الواقع في ٣ شعبان الموافق ١٥ حزيران ١٩١٦ قبل الظهر فكانت مؤلفة من الهيئة السابقة.

وقد استحضر فيها طالب البزري أحد كتاب محكمة التجارة في بيروت والمرقوم صيداوي الأصل، ومن أقارب مصباح البزري، فشهد شهادة غير حسنة بحق رضا بك ونسب إليه كل خلاف في صيدا ومرجعيون، ثم عدّ مراد غلمية والحاج نجيب بكار وحسين اليوسف وخيري أفندي من مروجي أفكاره. وقال إنه يجتمع بهم في (تمرة) وهي مزرعة تخص آل الصلح لبث الأفكار السيئة ضد الحكومة، وكان يحضر معه من النبطية محمد الحاج علي ومحمد جابر.

الجلسة التاسعة

حصلت في اليوم ذاته بعد الظهر. إستحضر بها كامل بركات وفضلو دخيل من أهالي مرجعيون فشهدوا على نحو شهادة طالب البزري.

الجلسة العاشرة

يوم الأربعاء في ٤ شعبان، ١٦ حزيران شهد فيها توفيق عسيران بحق رضا بك على نحو الشهادات السابقة. وإنه لم يسمع من لسانه شيء واعترف إنه خصم لعائلتهم، وإن جماعته في صيدا آل الجوهري وزنتوت، وفي صور آل الخليل، وفي النبطية محمد جابر.

ثم انقطعت المحاكمة العلنية ولم يطلبوا أحداً منا حتى يوم الخميس وهو اليوم الثاني عشر من شعبان ٢٤ حزيران. دعي نجيب بكار وحسين اليوسف ومراد غلمية وكان فضلو دخيل أخبر هيئة الديوان العرفي، بإغراء

طالب البزري أن للمومى إليهم علاقة سياسية بالجمعية القحطانية في مصر، ولما سئلوا عن ذلك نفوه نفياً باتاً.

وفي خلال الأيام السابقة دعي للشهادة والتحقيقات السرية نامق افندق مدير مال صيدا وعبد الحميد النعماني ومحمد بك التامر. فسئل الاول والثاني عما نسب للموقوفين من الصيداويين محمود زنتوت من معاكسة أشغال الحكومة والإشاعات السيئة بشأنها، كما أفاد مصباح البزري، فنفاه الأول وأثبته الثاني.

ونقل لنا مصطفى الصلح أن الأمير أمين أرسلان أخبره أن محمد بك التامر شهد شهادة عاطلة جداً وشديدة بحق رضا بك يوم الجمعة في ١٣ شعبان جلب من مرجعيون الخوري عبد الله كاهن القليعة ونصر عودة وأخذت إفادة الأول وترك بمداخلة طالب البزَري، والثاني وضع مع الموقوفين.

يوم السبت في ١٤ شعبان ٢٨ حزيران سافر رئيس الديوان العرفي أدهم بك ومعه البكباشي فتحي بك واليوزباشي كمال بك، وحمدي بك مدير الأمور السياسية إلى صيدا، فصور، وأجروا تحقيقات عمومية وخصوصية، واستشهدوا جل الصيداويين والصوريين بحق «رضا بك» ومن ينتمي إليه بالصداقة والقرابة. فشهد معظمهم شهادة واحدة على نحو الشهادات السابقة، وإذا امتنع إنسان ألقيت عليه التهمة وأرسل موقوفاً إلى عاليه. وممن استحضر إلى عاليه محمد شحادة مدير مال صور واسكندر زيدان ورفول قبطي، وأبو علي حلاوي والشيخ سليمان مروه، وطالب الرفاعي، فوضعوا في دار واحدة لأنهم اتهموا بممالأة «رضا بك» على التهمة السابق بيانها، وقيل لنا إن الذين شهدوا في صيدا عمر لطفي صبحي أباظة حسن الصلح آل المغربي وكل من ينتمي لهؤلاء الجماعة. وجلب من مرجعيون محمد عبد الله وخليل عبد الله وخنجر عبد الله والحاج مصطفى عبد الله فشهدوا جميعهم على رضا بك ومن ينتمي إليه كما سبق بيانه كل على هواه.

في ٢٥ شعبان، ٧ تموز حضر جمال باشا القائد العام إلى صوفر وفي المساء نحو الساعة الثالثة وصل فجأة إلى عاليه وتفقد الموقوفين السياسيين في دور التوقيف، وأمر بتشديد الحرس وأبدل بعض الضباط والموظفين، وأمر هيئة التحقيق التي كانت في صيدا بسرعة الحضور وإنجاز التحقيق. ثم نمي إليه إن الهيئة في صيدا تجاوزت طريق الاعتدال في التحريات، فاستبدلها وحوّل الرئيس أدهم بك إلى الشام، وعين لرئاسة ديوان عاليه فخري بك ولرئاسة التحقيق حسن عاصم بك وعين مرتضى أفندي مدعياً عاماً.

وفي ٣ رمضان، ١٥ تموز وصل الرئيس الجديد وزار الموقوفين السياسيين وتفقد أماكنهم، وأخذت الدعوى سيراً جديداً.

وشعرنا بخطورة الموقف فقد أبدلوا سائر العساكر والضباط الذين كانوا تولوا خفارتنا، وهم أخلاط من أهالي حمص وحماة ودمشق واللاذقية وأرواد وطرطوس، وكانوا يتساهلون معنا كثيراً ويخدموننا بمنتهى الأخلاق. وأتى بفرقة من متطوعي الرومانيين فولجوهم خفارتنا، فاستعملوا التشديد التام من حيث الدخول والخروج والمخابرات. وعين نور الدين بك قائد المتطوعين ومن المنسوبين للقائد جمال باشا مفتشاً عاماً، والضابط حسني بك مديراً لدور التوقيف والضباط شفيق أفندي وسمير أفندي الدردلي وشعبان المصري ضباطاً صغاراً لملاحظة لوازمنا وأشغالنا، ثم جمعوا بعضنا وهم ثماني وعشرون رجلاً في دار واحدة وأفردوا رضا بك والحاج محمد سعيد بزي والحاج عبد الله يحيى وتوفيق شاتيلا في دار ثانية.

وفي الثالثة رياض بك والحاج إسماعيل خليل ثم أحضروا لعندنا بالدعوى ذاتها بشارة صوايا، وكيل مدير صيدا وسليمان نمور مأمور التلغراف ومحمد علي حشيشو. والأخير اعترف لنا إنه شهد شهادة عظيمة التأثير بحق أكثر الموقوفين وأنهم تشبثوا بتأليف جمعية إنقلابيةٌ وإنه لم يخرج ذلك إلى حيز الفعل.

وكانوا أضافوا إلينا إبراهيم بك المعلوف وعزت المقدم والحاج رشيد

بيوت وجان فرانسوه ومطران أرمني - واكاه باشا المشهور/ وقد اتهموهم في دعاوي مختلفة لا دخل لها في قضيتنا. واستحضروا مرتين أو ثلاث - رضا بك - ورياض بك - وسئلوهم عن سفرهم لصيدا وصور، وفهمنا عن لسان رضا بك إن الهيئة الجديدة على جانب عظيم من النزاهة والاقتدار.

وفي ليلة الأربعاء الواقعة في ١٦ رمضان الساعة السادسة والنصف حضر الضابط حسني بك، وأخبر الشيخ عبد الكريم الزين والحاج محمد سعيد بزي، إن الأمر صدر بإرسالهما إلى صوفر لمقابلة القائد العام «جمال باشا» فسافرا برفقة ضابط مخصوص وأدخلا على دولة القائد فأخبرهما إنهما اصبحا مطلق السراح ثم أطلق سبيلهما.

وتفصيل الخبر كما علمناه من أوثق المصادر إن هيئة الديوان قد أتمت التدقيق في أوراق دعوانا البالغة ما يزيد عن ألف صحيفة وقررت إخلاء، سبيل ٢٨ رجلاً منا.

وفي الساعة الثالثة من ليلة الأربعاء الواقعة في ١٦ رمضان، ٢٨ تموز تنظم القرار، والساعة السادسة والنصف دعي الشيخ عبد الكريم الزين والحاج محمد سعيد بزي إلى صوفر كما أشرنا إليه.

وصباح الأربعاء في ١٧ رمضان حضر الضابط حسني بك وأخبرنا إن الأمر صدر بجلبنا للديوان العرفي مع سائر لوازمنا وأغراضنا، وهناك تلى الرئيس الأول فخر الدين بك أسماء ٢٨ رجلاً منا. ثم اجتمعنا على هيئة دائرة في بهو الديوان فقال الرئيس ما ترجمته: إن هيئة الديوان العرفي العالي دققت في أوراقكم وثبت لها صدق وطنيتكم وحسن خدمتكم للجامعة العثمانية فقررت براءتكم فداوموا على هذه الخدمة الخالصة.

فهتفنا جميعاً بالدعاء لجلالة الخليفة الأعظم، ولفظ الشيخ احمد رضا خطاباً بليغاً ختمه بالدعاء للدولة العلية، ثم أعطى لأهل كل جهة منا وثيقة تشعر ببراءتهم. فبتنا تلك الليلة في لوكندة (وندسور) وفي صباح الخميس، ٢٩ تموز الساعة ١٢ سافرنا لبيروت ومنها للوطن.

وبعد يومين أطلق سبيل الذين تخلفوا منا وهم المفتي بهاء الدين الزين والحاج محي الدين الجوهري وحسين بك الجوهري ومحمود زنتوت وتوفيق شاتيلا والحاج نجيب بكار ومراد غلمية والحاج عبد الله يحي والحاج إسماعيل خليل وشاهدناهم في بيروت.

وبعد أيام تقدمت مضبطة من مصباح البزري وأخيه بحق المفتي بهاء الدين فأمر جمال باشا بنفيه إلى أزمير.

مراجع البحث

أ ـ المؤلفات:

١ ـ إبراهيم، حافظ:
ـ ديوان حافظ إبراهيم، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الابياري، بيروت، دون تاريخ.
٢ ـ ابن خلدون:
ـ المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
٣ ـ أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل:
ـ المختصر في تاريخ البشر، دار الفكر، بيروت ١٩٥٦.
٤ ـ الأصفهاني، أبو الفرج:
ـ الأغاني، بيروت ١٩٥٥.
٥ ـ الأمين، محسن:
ـ خطط جبل عامل، مطبعة الانصاف، بيروت ١٩٦١.
ـ أعيان الشيعة، ط ٣، دار النعمان، العراق، دون تاريخ.
٦ ـ أمين، أحمد:
ـ زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت دون تاريخ.
٧ ـ أمين، قاسم:
ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦.
٨ ـ أنطونيوس، جورج:
ـ يقظة العرب، ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨.
٩ ـ الأفغاني، جمال الدين:
ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية، القاهرة ١٩٦٦.

١٠ ـ التونسي، خير الدين:
ـ مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط ١، تونس، ١٨٦٧
١١ ـ جابر آل صفا، محمد:
ـ تاريخ جبل عامل، دار متن اللغة، بيروت ١٩٦٣
١٢ ـ جمال باشا:
ـ مذكرات جمال باشا، بغداد ١٩٦٣.
١٣ ـ جابر، منذر:
ـ مؤتمر الحجير، رسالة كفاءة غير منشورة، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٢.
١٤ ـ الحر العاملي، محمد:
ـ أمل الآمل، إيران ١٣٠٣ هـ.
١٥ ـ حوراني، ألبرت:
ـ الفكر العربي في عصر النهضة، ط ٣، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
١٦ ـ الحصري، ساطع:
ـ دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة الموسعة، دار المعارف، مصر ١٩٥٣.
١٧ ـ خباز، حنا وحداد، جورج:
ـ فارس الخوري، حياته وعصره، بيروت ١٩٥٢.
١٨ ـ رضا، أحمد:
ـ مقدمة معجم متن اللغة، دار الحياة، بيروت ١٩٥٨.
١٩ ـ الراسي، سلام:
ـ لئلا تضيع، ط ٢، مؤسسة نوفل، بيروت ١٩٧٧.
٢٠ ـ رضا، محمد رشيد:
ـ مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ط ١، مطبعة المنار، القاهر ١٩٣١.
٢١ ـ زين، زين:
ـ نشوء القومية العربية، ط ٣، دار النهار، بيروت ١٩٧٩.
٢٢ ـ الزين، علي:
ـ مع التاريخ العاملي، مطبعة العرفان، صيدا ١٩٥٤.
٢٣ ـ سعيد، أمين:
ـ الثورة العربية الكبرى، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، دون تاريخ.
٢٤ ـ شرابي، هشام:
ـ المثقفون العرب والغرب، ط ٢، دار النهار، بيروت ١٩٧٨.

٢٥ ـ ضاهر، سليمان:
ـ الاهليات، المكتبة العصرية، صيدا ١٩٥٤، الجزء الأول.
ـ الفلسطينيات، المكتبة العصرية، صيدا ١٩٥٤، الجزء السابع.
٢٦ ـ الطهطاوي، رفاعة رافع:
ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط ١، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٣
٢٧ ـ علي، محمد كرد:
ـ خطط الشام، دمشق ١٩٢٥، ط ١.
٢٨ ـ عبده، الإمام محمد:
ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢.
٢٩ ـ عازوري، نجيب:
ـ يقظة الأمة العربية، المؤسسة العربية، بيروت، دون تاريخ.
٣٠ ـ فخري، ماجد:
ـ أرسطو المعلم الأول، ط ٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٧.
٣١ ـ قاسمية، خيرية:
ـ الحكومة العربية في دمشق ١٩١٨ ـ ١٩٢٠، دار المعارف، مصر دون تاريخ.
٣٢ ـ القلقشندي:
ـ صبح الأعشى في صناعة الانشاء، القاهرة ١٩١٤.
٣٣ ـ الكواكبي، عبد الرحمن:
ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط ١، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٥.
٣٤ ـ مكي، محمد علي:
ـ لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
٣٥ ـ مكي، محمد كاظم:
ـ الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٣.
٣٦ ـ موسى، سليمان:
ـ الحركة العربية، ط ٢، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
٣٧ ـ المحافظة، علي:
ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب، ط ٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٨
٣٨ ـ نصار، ناصيف:
ـ مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.

ب ـ المجلات والصحف:

١ ـ العرفان، المجلدات: ٢، ٣، ٤، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠.

٢ ـ المقتطف، المجلدات: ٢٨، ٣٠، ٣٦.

٣ ـ مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق: ٢٨.

٤ ـ صحيفة جبل عامل: العدد ١ و٢.

٥ ـ صحيفة السفير: عدد ١٧٢١.

٦ ـ صحيفة لسان العدل: الجزء ٣٤.

ج ـ المخطوطات:

١ ـ مخطوطة محمد جابر، وهي بعنوان «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه».

٢ ـ مخطوطة محمد جابر، وهي بعنوان «شذرات في الفلسفة والطبيعيات»، موجودة في مكتبة نجله أديب جابر.

٣ ـ مخطوطة أحمد رضا، بدون عنوان، موجودة في مكتبة نجله الدكتور نزار رضا.

فهرس

الباب الثاني
الشيخ أحمد رضا

الباب الثالث
الشيخ سليمان ضاهر

قام بتصويره مشكورا الأستاذ محمد خليل من بلدة معركة الجنوبية

الباب الرابع
محمد جابر آل صفا العاملي